ANTONIO
GÓMEZ ROBLEDO

PLATÓN

LOS SEIS GRANDES TEMAS DE SU FILOSOFÍA



FCE

Entre las aulas y los patios y los árboles del viejo Mascarones (último albergue del *otium* clásico en esta trepidante metrópoli) fue iniciado Antonio Gómez Robledo por Demetrio Frangos en la lectura directa de Platón, y desde entonces ha sido el filósofo ateniense, para el humanista mexicano, compañero de vida y de viaje, en el largo peregrinar del diplomático en servicio de la República. En Platón, después del Evangelio, ha encontrado Gómez Robledo la fuente más viva y el más hondo repositorio de su energía espiritual. Fruto de tan dilatada y entrañable convivencia es el presente libro, en el cual el autor ha intentado una nueva aproximación a Platón por los temas cardinales de su filosofía. Después de veinticinco siglos, o poco menos, de reflexión filosófica sobre Platón, nadie puede pretender hoy una originalidad absoluta. El autor es bien consciente de ello, pero también de que sobre Platón podrán siempre decirse cosas nuevas.

Sobre sus anchos hombros, según se ha dicho, lleva Platón, como otro Atlas, la civilización de Occidente. En él están todos los grandes temas de la vida humana, personal y social, y aquello que, más allá del horizonte estrictamente humano, constituye la raíz ontológica del hombre mismo y su última razón y destino. Una aproximación vital a estos temas eternos, bajo la guía de Platón, es, según explícita confesión de su autor, la única ambición de este libro.



Diseño gráfico: Carlos Haces

En la portada: Platón, detalle de *La Escuela de Atenas* por Rafael

PLATÓN

LOS SEIS GRANDES TEMAS DE SU FILOSOFÍA

PLATÓN

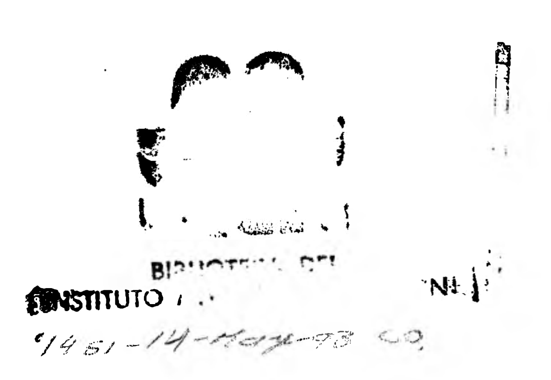
LOS SEIS GRANDES TEMAS DE SU FILOSOFÍA

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
DEL COLEGIO NACIONAL



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, 1974
Primera reimpresión, Fondo de Cultura Económica, 1982
Segunda reimpresión, 1986



Av. de la Universidad 975; 03100 México, D. F.
ISBN 968-16-1071-7

Impreso en México

PRÓLOGO

QUE HAYA un "Platón" más, qué importa al mundo... Seguramente que así ha de ser, y sobre todo con un Platón mexicano, cuando los hispanoamericanos, en tanto que filósofos, estamos apenas —y esto en el mejor de los casos— en nuestra etapa "presocrática". De ella, sin embargo, no saldremos jamás si no nos decidimos a hacer, por nuestra cuenta y riesgo, lo mismo que los superdesarrollados. En el campo de la economía hace ya tiempo que tomamos esta decisión, y no hay por qué no tomarla también en el de la cultura.

En la circunstancia mexicana, concretamente, no es ya ninguna novedad el que nosotros mismos tratemos, con originaria responsabilidad, de repensar las obras de los grandes pensadores. Con Grecia, más en concreto, lo hicieron así, hace más de medio siglo, *todos* los miembros de la generación del Ateneo, y uno de ellos, Alfonso Reyes, perseveró en esta empresa casi por medio siglo, mientras tuvo vida. Y su "afición de Grecia", del mundo clásico en general, redundó de hecho —¿quién podrá negarlo?— en incremento de la cultura mexicana, así hayan podido encogerse de hombros, ante su obra, ciertos *scholars* con los cuales nada nos va ni nos viene. Con respecto a otros pensadores o a otras corrientes filosóficas se dividieron luego los ateneístas, como tenía que ser en una comunidad de espíritus libres, pero en el culto de Grecia estuvieron unánimes siempre. En una de sus grandes humoradas, Vasconcelos llegó a escribir aquel infortunado artículo de "La Antorcha": "Reneguemos del latinismo", pero nunca del helenismo. Tan lejos estaba de ello, que lo que buscaba era precisamente suprimir la mediación de Roma para establecer la más directa e inmediata comunión con Grecia.

Ahora bien, y como lo dijeron explícitamente tantos de entre ellos —Reyes sobre todo—, era justo la circunstancia mexicana, y no una inclinación cultural como cualquier otra, lo que les empujaba apremiantemente a buscar en Grecia lo que necesitaban transvasar luego en sangre propia, en nuestros hábitos más íntimos y en nuestra propia mentalidad. El culto de la Razón, el equilibrio espiritual, la *sophrosyne* sobre la *hybris*, ¡tantas cosas más!, debían convertirse también, como en otras partes, en patrimonio espiritual mexicano. Con sólo Dyonisos —o sus émulos del Panteón azteca— nos había ido como era tan

patente. Apolo debía venir también, y con él la medida, el orden y la claridad del espíritu. Todavía, sin embargo, parece que algo queda por hacer, cuando no hace tantos años sentimos una vez más cómo Huichilobos, según decía el gran cronista, "hedía muy malamente".

Desde que me decidí a lanzarme —un mexicano más, enamorado de Grecia— en este género de estudios, he tenido como pauta y guía la de aquellos varones, la más ilustre promoción en la historia espiritual de México. Con "la equis en la frente" —la del nombre de la patria— fueron ellos en procura de Grecia, y por esto fue su obra tan humanística como mexicana. En ellos operó, instintivamente tal vez, pero no por esto con menos seguro discernimiento, un criterio selectivo por virtud del cual escogieron, en el inagotable legado clásico, los temas o motivos de que más necesitamos para poder llegar algún día, nosotros también, a la plenitud del espíritu.

Mi criterio selectivo, en lo que concierne a Platón, está patente en los que para mí, naturalmente, son los seis grandes temas de su filosofía: la Virtud, las Ideas, el Alma, el Amor, la Educación y el Estado. Podré haber errado por carta de más o de menos, pero creo que nadie podrá negar que se trata de temas indiscutiblemente platónicos. Y si los he tratado bien o mal, a otros toca decirlo, pero la operación selectiva, en suma, me parece perfectamente legítima, como la que hizo Heimsoeth con "los seis grandes temas de la metafísica occidental". Mera coincidencia, como leemos en la pantalla, de hallazgo y nomenclatura.

Me pareció asimismo que, consideradas todas las circunstancias, el enfoque temático de Platón es el único posible, en la actualidad, para un filósofo o filosofante hispanoamericano. Una biografía espiritual de Platón, acompasada con cada uno de los diálogos, pudo hacerla Wilamowitz, así como un estudio de la filosofía platónica, de diálogo en diálogo, con su análisis más o menos exhaustivo, fue la gran empresa amparada con nombres tales como los de Grote, Ritter, Taylor y Shorey, para no hablar de Überweg, Zeller y Gomperz, los grandes historiadores de la filosofía helénica. Querer ponerse en el mismo plan de estos colosos es como ponerse con Goliat, pero sin el auxilio divino. Lo que, en cambio, puede hacer cualquiera decorosamente, es discurrir libremente por el tema o temas elegidos, con sólo que sus lucubraciones tengan primero el suficiente apoyo documental en los textos platónicos. Lo único que no puede hacerse es discurrir en el vacío o tomar a Platón como pretexto de nuestro

divagar. Y también este género de platonismo libre, como si dijéramos, tiene ilustres precedentes, como, por ejemplo, el célebre libro de Walter Pater.

Con todo ello, podrá siempre objetarse que esto de llevar un libro más a la biblioteca (bibliotecas mejor dicho) de los libros escritos sobre Platón, es tanto como querer llevar lechuzas a Atenas, según decían los antiguos, o cocos a Colima, para decirlo a la mexicana. Así es, desde luego, con tantos libros o libelos como andan por ahí, y podría serlo también con el presente (los lectores lo dirán), cuando el libro en cuestión no aporta la menor novedad, en ningún sentido, a lo que ya consta en los que le precedieron. Sólo que, cuando tal es el lamentable caso, la culpa entera es del autor y no de la materia, o dicho de otro modo, que no está clausurado, ni con mucho, el campo de la exegética platónica. Los grandes pensadores, en efecto, tienen en esto un destino análogo al de Cristo, quien se definió a sí mismo como signo de contradicción. Mientras los sintamos vivos, como lo sentimos a Platón, habrá de seguir librándose, en torno a su mensaje, la eterna pelea, como lo dejarán ver —así lo espero por lo menos— las páginas que siguen. Ni sobre Platón mismo, ni sobre su filosofía, ha podido hasta hoy decirse la última palabra. No hay uno solo entre los grandes temas platónicos, que no sea, en el momento actual, campo de beligerancia, y en la afluencia de concurrentes bien puede entrar uno más. Sería tan fácil como largo e impertinente hacer el catálogo de los contendientes en el palenque platonizante, los de hoy y los del pasado inmediato. Uno de los últimos en haberse ido, Cassirer, expiró, como quien dice (si tomamos *El mito del Estado* como su testamento), combatiendo contra Jaeger en la interpretación, en puntos cardinales, de la personalidad y de la obra de Platón.

No se ha dicho sobre él la última palabra, por la simple y buena razón de que Platón está vivo, y sólo de los muertos hay, al enterrarlos definitivamente, últimas palabras. Las hay de muchos filósofos que, con todos sus méritos, están bien muertos, pero no puede haberlas de quien prosigue actuando entre nosotros, en los problemas más vitales del hombre y del Estado. Habrá muerto sólo cuando haya muerto la civilización occidental, la que lleva él (se ha dicho muchas veces), hace veinticinco siglos, sobre sus anchas espaldas. Es una comparación que, por verdadera que sea, no acaba de gustarme del todo, porque Atlas es un viejo cansado que soporta, a más no poder, el peso del mundo, al paso que Platón está hoy entre nosotros, para dirigirnos, con la misma

alacridad con que lo hacía con sus discípulos de la Academia. De un texto platónico sobre la "verdad" (por nadie entendido, según Heidegger, hasta que lo entendió él) salió *Ser y Tiempo* y la filosofía existencial. ¿Y qué es —o qué fue— sino platonismo germanizado la *Wesensschau* de Husserl, o la axiología de Scheler y Hartmann? Y para no salir de esta nación, ¿qué otra cosa sino la tripartición platónica del alma y del Estado está detrás de la tripartición "impulso-voluntad-espíritu" *(Trieb-Wille-Geist)* sobre la cual construye Alois Dempf su filosofía política y de la historia?

De suerte, pues, que habérnoslas hoy con Platón no es habérnoslas con una institución histórica, sino con los más apremiantes problemas del hombre y de la sociedad, de este hombre que —con perdón de Ortega y Gasset o de otro cualquiera— no sólo tiene historia, sino naturaleza, una estructura ontológica es decir, que yace siempre por encima o por debajo de toda fluctuación temporal. Es bien posible que en el seno de otras culturas no sea Platón sino un documento histórico (como puede serlo para nosotros Confucio), pero no, ciertamente, dentro de la cultura a que pertenecemos, y a tono con la cual nos expresamos todavía en *ideas*, e interpretamos el mundo en función de esencias y valores en la actitud especulativa, y de leyes en la conducta práctica. Porque él fue el primero que nos enseñó todo esto y nos hizo contraer estos hábitos, y a él hay que volver, por consiguiente, siempre que queramos defender o revitalizar una herencia tan preciosa. Hoy más que nunca tal vez, cuando tan fuerte es, como diría Georg Lukács, el asalto a la Razón. Posición reaccionaria, podrá decir alguno, pero no tiene por qué espantarnos el consabido marbete, porque si es vituperable la reacción en defensa de un orden decrépito o injusto, no así, en cambio, la que se vuelve no a un pasado circunstancial, sino a aquello que, según reza el título del célebre opúsculo scheleriano, hay "de eterno en el hombre".

I. PLATÓN Y SU ÉPOCA

Platón de Atenas[1] nació en el año de 427 antes de nuestra era, en el seno de una de las más antiguas y linajudas familias. Por su padre, Aristón, ascendía su árbol genealógico hasta Codro, el último rey del Ática, y a la raza de los Melántidas, y últimamente a Poseidón.[2] Por su madre, Perictione, descendía de Drópides, hermana de Solón, el legislador de Atenas.

Entre los parientes de Perictione hay que mencionar a su hermano Cármides, uno de los principales políticos atenienses del partido conservador, y a su primo hermano Critias, jefe del mismo partido y caudillo de la revolución oligárquica del año 404. Platón tuvo dos hermanos menores que él: Adimanto y Glaucón, de los cuales hizo los principales interlocutores del Sócrates de la *República*, y una hermana llamada Potone. De ella nació, con el tiempo, Espeusipo, el sucesor de Platón en la dirección de la Academia. Su madre Perictione, por último, viuda de Aristón desde la niñez de sus hijos, contrajo segundas nupcias con Pirilampo, político importante también, y uno de los más allegados, a lo que parece, del gran estratego Pericles.

Estos simples datos, pocos pero ciertos, son suficientes para cobrar conciencia, desde este momento, de que por su medio y abolengo, por todos aquellos, parientes o relaciones, con quienes convivió desde muy niño, Platón vio como algo que por derecho propio le pertenecía, como su dominio natural, todo cuanto la civilización y la cultura puedan ofrecer de mejor, y que a tan alto extremo habían llegado ya en la sociedad de su tiempo. Poesía lírica, poesía dramática, filosofía, y junto con todo esto, y como la suprema afirmación del hombre en el dominio de la acción, la política, la dirección del Estado. Nada de esto fue

[1] Así se le ha llamado siempre, por haber sido aquella ciudad, desde su infancia, el teatro de su vida y de su obra, no obstante que Diógenes Laercio afirme que nació en Egina, donde se habría establecido su padre en la colonia fundada en aquella isla por Pericles. Zeller rechaza el testimonio de Diógenes; Grote lo acepta, y otros más, como Maurice Croiset entre los más modernos, dejan la cuestión en suspenso.

[2] Que lo último sea para nosotros una fábula, por supuesto, en nada amengua la importancia del dato social, único que aquí nos interesa: la creencia en la progenie divina de Platón, en aquel momento y en aquel medio.

ajeno a Platón, y si de alguno de estos campos, como el de la política activa, le obligaron las circunstancias a retraerse, podemos estar ciertos —y su obra da de ello abundante testimonio— que fue una renuncia de gran sacrificio. Tanto más cuanto que, según todas las apariencias, en Platón se dio, como era el ideal griego, el más bello equilibrio del cuerpo y del espíritu. "La mejor cabeza del mundo" le ha llamado Vasconcelos, y el nombre de Platón que recibió más tarde (primero se le llamó Aristocles) parece haberle venido por la anchura (πλατύς) de su frente o de sus hombros. Bello y fuerte (καλὸς καὶ ἰσχυρός) lo describen sus biógrafos más antiguos. Para lo único que no parece haber estado dotado Platón, fue para la elocuencia, para las grandes batallas orales del ágora o del Pnyx. Su voz, a lo que se dice, era tenue, y sobre esto aún, no le ayudaría mucho, para el arrojo que deben tener los hábiles en estas lides, una cierta verecundia o timidez que en él era, por lo demás, un aspecto de su compostura o elegancia espiritual.[3] Es bien posible, en fin, que todos estos embarazos pudiera haberlos vencido si le hubiera sido necesario; pero otros fueron, por lo que haya sido, los teatros de su acción.

Quisiéramos seguir, como en el discurso de la vida de cualquier otro personaje, con la narración de lo que hizo o le avino a Platón conforme fue creciendo; pero el hecho es que, con excepción de los viajes sicilianos, de los cuales sí tenemos información muy copiosa y de primera mano, en todo lo demás son bien escasas las noticias sobre su vida. Es curiosa la comparación, hecha por Taylor, de que sabemos más de Sócrates, de su vida pública y privada,[4] que de Platón; lo que acaso pueda deberse tanto a la dramaticidad extraordinaria de la muerte de Sócrates, sobre la cual se agolpa toda su vida, como al hecho concurrente de que Platón no tuvo un evangelista suyo como él mismo lo fue de Sócrates. Por lo que haya sido, en suma, hemos de resignarnos a la penuria documental. Pero una vez constatado el hecho, nada nos impide, a lo que creemos, aplicar a Platón, una vez que co-

[3] Así, con todos estos caracteres, en Diógenes Laercio III, 5, y 7-21: ἰσχνόφωνος ... αἰδήμων καὶ κόσμιος.

[4] Por noveladas que puedan ser ciertas reconstrucciones de la vida de Sócrates, como *The Public and Private Life of Socrates*, de René Kraus, o *Barefoot in Athens*, de Maxwell Anderson, tienen incuestionablemente el más sólido apoyo histórico, y de nada semejante sabemos que se haya hecho —con excepción, una vez más, de la experiencia siciliana— en lo tocante a Platón.

nocemos con certeza sus circunstancias sociales y familiares, lo que en general sabemos sobre la formación intelectual y moral de la juventud de su tiempo; y aplicarle, además, todo lo que en sus diálogos tiene el sello de una experiencia vivida.

De este modo, y en lo que se refiere, en primer lugar, a su educación, estamos en terreno firme al suponer que Platón, vástago de una familia acomodada y aristocrática, debe haber recibido la educación más perfecta que era entonces posible dar, o sea la que combinaba, en el más perfecto equilibrio posible, la cultura del cuerpo y la cultura del alma, o como entonces se decía, música y gimnástica.[5] Por haber sido imbuido desde su infancia en esta educación, la *paideia* por antonomasia, es por lo que Platón puede proponerla, en la *República*, para la formación de los "guardianes". Pero más aún que a los textos de la *República*, que podrían tomarse, más que como recuerdos de infancia, como fruto de la reflexión madura de Platón, nos parece que en un pasaje del *Protágoras*, que se acepta generalmente haber sido un diálogo juvenil, refleja directamente Platón su propia experiencia al describir el proceso educativo, que empieza en la familia, prosigue en la escuela y termina en la ciudad, del modo siguiente:

"Desde la infancia y por toda la vida, se suceden las enseñanzas y exhortaciones. Tan pronto como el niño empieza a comprender el lenguaje, la nodriza, la madre, el pedagogo y el mismo padre se esfuerzan sin descanso por comunicarle toda la perfección posible. Con ocasión de todos sus actos o palabras, le prodigan las lecciones y ejemplos sobre que esto es justo y aquello injusto; esto bello y aquello feo; esto piadoso y aquello impío: '¡Haz esto y no hagas aquello!' Si obedece por sí mismo, nada mejor; y si no, como si lo hicieran con una vara torcida y encorvada, lo enderezan con amenazas y golpes.

"Después de esto se le manda a la escuela; y lo que más se le encarece al maestro es la decencia del alumno antes que su aprendizaje en las letras o en la cítara. En todo ello pone su cuidado el maestro, y una vez que los alumnos han aprendido a leer y escribir, y entienden las palabras escritas como antes las

[5] En el lenguaje de la época, y en el de Platón desde luego, "música" (μουσική) tiene tanto el sentido de "lo perteneciente a las Musas", o sea la cultura en general, como lo que hoy entendemos por tal vocablo, es decir el arte musical. El contexto permite casi siempre la diferenciación. Así, verbigracia, es evidente que el Sócrates del *Fedón* se refiere al primer sentido cuando dice que la filosofía es la música suprema: μεγίστη μουσική.

habladas, les hace aquél que, sentados en sus bancos, lean las obras de los grandes poetas y les obliga a aprenderlas de memoria, por estar llenas de buenos consejos, de episodios y elogios en gloria de los héroes antiguos, a fin de que el alumno, lleno de emulación, les imite y conciba el deseo de parecérseles.

"Los citaristas, a su vez, haciendo otro tanto en un dominio diferente, se esfuerzan en inspirar la templanza en los jóvenes y en apartarles del mal. A más de esto, y una vez que han aprendido a tañer la cítara, les dan a conocer las obras de otros buenos poetas, de los líricos esta vez, haciendo que las ejecuten en la cítara, y obligando así a las almas de los educandos a familiarizarse con los ritmos y las armonías, a fin de comunicarles un carácter más apacible, y que, penetrados de ritmo y armonía, puedan más tarde revelar su capacidad en la palabra y en la acción, porque toda la vida humana tiene necesidad de ritmo y armonía.

"No es todo aún, sino que, después de esto, mandan los padres a sus hijos con el maestro de gimnasia. a fin de que su inteligencia, una vez formada, tenga a su servicio un cuerpo en las mejores condiciones, y que su miseria física no les obligue a huir cobardemente en el combate o en todo otro orden de actividad... Cuando, en fin, se han separado de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a conformar a ellas su vida."[6]

Ésta es, como allí mismo dice Platón, la educación para la virtud: παιδεία εἰς ἀρετήν, la que persigue conjuntamente la formación del mejor hombre y del mejor ciudadano. En ella, como se ve, tiene parte tan principal la música, tal como hoy la entendemos, y no ciertamente para el virtuosismo del ejecutante, sino para la formación espiritual en su estrato más profundo. Por algo, años más tarde, dejó Platón consignado en la *República* este gran juicio: "¿No es por ventura la música, Glaucón, la educación soberana? Por ella, en efecto, la armonía y el número se insinúan hasta el fondo del alma, se apoderan de ella y la tornan bella por extremo."[7]

Tal fue puntualmente, y así se nos revela en sus obras: bella por extremo, el alma de Platón; pero juntamente con su formación literaria y musical, no debemos olvidar el otro importante aspecto del servicio militar que un joven robusto como él, y

[6] *Prot.* 325 d-326 c.
[7] *Rep.* 401 d

miembro además de la nobleza ateniense, debió haber prestado, sin la menor duda, durante los años que la ley prescribía. De los dieciocho a los veinte de su edad, todo efebo ateniense estaba en servicio constante, principalmente en las fronteras del Ática, como "defensor del país" (περίπολος τῆς χώρας); pero la milicia se extendía de ordinario hasta los veinticinco años, y sobre todo cuando lo demandaban las circunstancias. Ahora bien, los siete años: 410-403, que coinciden, para Platón, con el periodo de los 18 a los 25 de su edad, fueron para Atenas de los más agitados y aflictivos. Entre ellos, en efecto, se sitúa el final de la guerra del Peloponeso, con las más tremendas batallas terrestres y navales (Mitilene, las Arginusas, Egospótami), después de las cuales vino la rendición de Atenas (404), seguida luego, en lo interior, de la más grave revolución política. En estos años, pues, cuando Atenas fue, como dice Tucídides, más una fortaleza que una ciudad, y cuando el teatro de la guerra, además, fue tan vasto y tan disperso, podemos tener por cierto que ningún ateniense en edad militar habrá dejado ni por un momento las armas, y que Platón, por tanto, en la infantería, en la caballería o en la armada, habrá tomado toda la parte que correspondía a su sentido del honor y a su condición social. Una confirmación *a posteriori* de todo esto podríamos tenerla en el alto aprecio que Platón tuvo siempre por la educación militar. No hay que olvidar, en efecto, que la clase de los guardianes, en su Estado ideal, es apenas una selección de la clase dominante de los guerreros.

Volviendo a lo que de Platón nos interesa más, parece que su irresistible vocación de escritor se orientó en un principio a la poesía, y más concretamente a la poesía trágica. Según va la leyenda, habría llegado a componer hasta una tetralogía con la que pensaba competir en el festival de Corinto, y que luego quemó, con otros versos, cuando, al encontrarse con Sócrates, decidió consagrar su vida a la filosofía. Cierta o no la anécdota, es evidente el genio dramático de Platón, que se acusa en tantos diálogos, sobre todo en los de la primera época, siendo el *Protágoras*, tal vez, la obra maestra.

Antes del encuentro con Sócrates, parece cierto también que Platón se había familiarizado bastante, a pesar de su extrema juventud, con los escritos de los filósofos que circulaban por aquel tiempo en los medios intelectuales de Atenas: Heráclito, Parménides, Xenófanes, Zenón, Empédocles, Anaxágoras y los pitagóricos. De estos pensadores, Parménides y Zenón, el *enfant*

terrible del eleatismo, habían visitado Atenas, medio siglo más o menos antes que naciera Platón, y Anaxágoras por su parte, años más tarde, había tenido allí mismo una larga residencia, habiendo sido uno de los más allegados a Pericles. En cuanto a Heráclito, quien nunca estuvo en Atenas, enseñó allí su filosofía su discípulo Cratilo, de quien sí sabemos, esta vez con toda certeza, haber sido, en los estudios filosóficos, el primer maestro de Platón. Más tal vez que por sus propios merecimientos ha pasado a la inmortalidad por el diálogo platónico que lleva su nombre, y en el que encontramos expuesta, como tenía que ser, la doctrina del movilismo universal.

Haya contribuido o no la convivencia con Sócrates (quien ostensiblemente profesaba no saber ni enseñar nada) a profundizar en Platón el conocimiento de la filosofía helénica, que por entonces se encontraba ya en tan alto punto de madurez, lo cierto es que todos los que hemos nombrado antes influyeron, en mayor o menor medida, en su propia filosofía. Heráclito, Parménides y Pitágoras, serían, según creemos, los nombres que principalmente habría que destacar. Toda su vida la pasó Platón en dilucidar, como diría Antonio Caso, el problema Heráclito-Eleático, en conciliar la movilidad del ente sensible con la inmovilidad del ente inteligible. Sus preferencias habrán estado por Parménides (a quien unas veces llama "venerable" y otras "terrible"), en cuanto que el "ser que verdaderamente es": τὸ ὄντως ὄν, es, para Platón, no el fenómeno sensible, sino la Idea, pero no por esto negó, como Parménides, la realidad del devenir, y en la conciliación entre uno y otro mundo consumió su vida. Por último, la doctrina pitagórica del número como principio de ordenación cósmica, y la armonía musical resultante, es algo tan patente en Platón, que no vale la pena detenerse en discutirlo. Doctrina del movimiento, doctrina del reposo y doctrina del número, son en suma, y en estos términos, para Walter Pater,[8] las influencias primordiales en la filosofía platónica, y que podemos con certeza hacer remontar a sus años juveniles.

Sobre todas ellas, empero, se impone la influencia avasalladora de Sócrates, con quien Platón parece haber convivido, según los cálculos más verosímiles, entre los veinte y los veintiocho años de su edad, hasta la muerte del maestro. Parménides, por ejemplo, habrá sido sin duda, y Platón debió de comprenderlo así, un genio filosófico, por el aspecto puramente intelectual, mucho

[8] *Plato and Platonism.*

más alto; pero por el lado del eticismo no hubo, ni entonces ni después, nadie que superara a Sócrates.

Ahora bien, la filosofía de Platón (es una impresión muy personal, pero muy sincera, y que no podemos dejar de consignar) es una filosofía fundamentalmente eticista, por amplio que sea el lugar que en ella ocupen las especulaciones cosmológicas y metafísicas. Por su propio temperamento o por las circunstancias históricas y sociales que le rodearon, no es Platón, como sí lo es, por el contrario, Aristóteles, el contemplador puro, el θεωρὸς τῆς θεωρίας ἕνεκα. Su teoría de las ideas, si bien se mira, es sobre todo teoría de los valores, y más concretamente aún, de aquellos que más tienen que ver con la conducta humana: lo bello y lo bueno, lo justo y lo santo... La importancia del mundo inteligible, para Platón, estriba en que de él depende, de la Idea del Bien en última instancia, la conducta humana, personal y social. A su percepción, sin duda, no puede llegarse sino por el arduo sendero de la dialéctica, y nada está tan lejos de Platón como el moralismo puro de Antístenes o Diógenes; pero su preocupación principal, una vez más, es la reforma intelectual y moral del hombre y del Estado. Así en toda su obra, y no sólo en la cumbre de ella, que son la *República* y las *Leyes*. Y cuando se traspasa este eticismo, no es por el lado de la ciencia, sino por el de la religiosidad: "en busca del centro divino", como ha dicho Werner Jaeger.[9]

Era ésta precisamente, en lo sustancial, la tónica espiritual que animaba a Sócrates, quien contaba entonces más de sesenta años, cuando el joven Platón entró para siempre en su esfera de influencia. Hacía ya tiempo que habían dejado de interesar a Sócrates las especulaciones cosmológicas a que fue tan adicto, según su propia confesión, en cierta época de su vida. Las había dejado del todo para consagrarse, del todo también, a la misión que, según su más firme persuasión, le había intimado Apolo, el dios de Delfos: el celo o cuidado de las almas (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) en aquella sociedad que naufragaba por haber perdido, por obra sobre todo de la Sofística, la orientación moral.[10] Pocos textos serán tan expresivos de este celo, como éste de la *Apología* platónica, en que Sócrates habla de este modo a su imaginario

[9] "*Sitivit anima mea,* the Athenian philosopher might say, *in Deum, in Deum vivum,* as He was known at Sion". Pater, *Plato and Platonism,* Nueva York, 1899, p. 76.

[10] "La misión de Sócrates es de orden religioso y místico, en el sentido que damos hoy a estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional,

interlocutor: "¡Oh tú el mejor de los hombres! ¿Cómo es posible que siendo, como eres, ateniense, ciudadano de la mayor ciudad y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no ocuparte sino de tu fortuna y de los medios de incrementarla lo más posible, así como de tu reputación y de tu honra, y que, en cambio, no pienses ni te preocupes de la sabiduría, de la verdad ni de tu alma, procurando hacerla lo mejor posible?"[11]

Es, ni más ni menos, el *Porro unum est necessarium*, de Jesús a Marta; y es de creerse que este primado del alma por sobre todas las cosas, asentó profundamente en el alma de Platón en sus años de convivencia socrática. Y esta "conversión" recibió su sello definitivo con la muerte de Sócrates, el día en que el maestro "apuró el veneno en la prisión". Así lo dice Platón: τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, con la misma simplicidad con que los evangelistas dirán después de Jesús: *Crucifixus est.*[12]

A la vez que acababa de configurar en él del todo el hombre interior, la muerte de Sócrates fue para Platón el elemento polarizador, por decirlo así, de otras fuerzas espirituales que ya trabajaban en él, y que, entre todas, determinaron su escepticismo de la política militante, su alejamiento de la cosa pública. Para comprenderlo así, no tenemos sino que recapitular sumariamente la situación de Atenas en aquellos años que coinciden con la juventud de Platón o con el principio de su madurez.

En 404, según dijimos, terminó la guerra del Peloponeso con la victoria de Esparta sobre Atenas. No fue, para la noble ciudad vencida, una capitulación honrosa, sino una derrota incondicional. Los términos de la paz que se le dictó fueron, en efecto, de lo más humillante y aflictivo: destrucción de los Grandes Muros de Atenas y de las fortificaciones del Pireo; pérdida de todas sus posesiones en el exterior, quedando estrictamente reducida al Ática y Salamina; pérdida de toda su flota, con excepción de doce

está suspendida de algo que parece sobrepasar a la pura razón". Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932, p. 60.

11 *Apol.* 29 d-c.

12 Es la interpretación que de la conversión de Platón encontramos en platonistas tan egregios como Burnet y Diès. "His final conversion —dice el primero— dated only from the sick-bed on which he was then lying". (*Plato's Phaedo*, p. XXIX) Y Diès, por su parte: "On dit de Platon que disciple pendant huit ans de Socrate vivant, c'est la mort de Socrate qui en fit un apôtre; du lit où il gisait malade pendant que Socrate buvait la ciguë, il se releva un homme nouveau". (*Autour de Platon*, p. 171.)

trirremes, y por último, alianza forzosa con Esparta, cuya dirección en la política exterior se comprometía Atenas a seguir. No bien se hubo ratificado el tratado de paz, por no poder hacerse otra cosa, el general espartano Lisandro zarpó con destino al Pireo, y al son de las flautas, como para acentuar el júbilo de su país, dirigió personalmente la destrucción de las fortificaciones y de los Grandes Muros.

Muy pronto se vio que no sólo en la política exterior, sino en la interior también, Atenas iba a ir a la zaga de Esparta y como su feudatario. En el mismo año de 404, y en buena parte también por la intervención de Lisandro, fue abolida la democracia ateniense, para ser suplantada por el régimen oligárquico que pasó a designarse en la historia con el nombre de los Treinta Tiranos. De ellos formaba parte, y por cierto entre los más prominentes, Critias, el tío de Platón.

En parte por esta circunstancia, pero sobre todo porque no fue jamás, ni tenía por qué serlo, partidario de la democracia, podemos estar ciertos de que no habrá contristado mucho a Platón (esto por lo menos) la caída del régimen que, además, había llevado a Atenas al desastre final. En la cuenta de la democracia, en efecto, deben cargarse, con otras muchas, cosas tales como la malhadada expedición a Sicilia, resultado del mal consejo de demagogos como Alcibíades, y el sacrificio, por otro lado, de sus mejores estrategos, como aquella ejecución en masa —ejemplo típico de la demencia popular— de los generales victoriosos en las Arginusas.

Pero si Platón pudo acoger, con mayor o menor beneplácito, el advenimiento del régimen autoritario, podemos estar seguros que hubo de ver luego con horror el proceso de aquella oligarquía sanguinaria, nuevo flagelo que cayó sobre Atenas después de los desastres de la guerra. En sangre, literalmente, ahogaron los Treinta la simple veleidad de oposición, y suprimieron igualmente, como acostumbra hacerlo toda dictadura, la libertad de expresión. Si en Esparta estaban acostumbrados a esto, no así en Atenas, y menos en aquel siglo, el de Pericles y la Ilustración.

Si ya por todo esto y en general debió de haberle sido aborrecible a Platón la conducta de los oligarcas, acabó de confirmarle en esta disposición la ojeriza que, muy lógicamente por lo demás, tomaron aquéllos contra Sócrates. Primero le prohibieron "hablar", es decir conversar con los jóvenes, o con cualquiera que quisiera oírle, sobre temas morales o políticos cuya libre discusión no podrá consentir nunca ningún autócrata. Después, algo

peor aún, trataron de envilecerle, haciéndole cómplice de sus crímenes, y le mandaron ir, en compañía de otros, a poner preso a León de Salamina, cuya muerte habían decretado los tiranos, sin que para ello les autorizara ninguna sentencia judicial debidamente pronunciada. Con toda razón se ufanará después Sócrates, en su apología, de haber desobedecido, él solo, al mandamiento injusto; y seguramente habría sucumbido al poco tiempo el mismo Sócrates, de no haber tenido pronto fin, como felizmente lo tuvo, el régimen de los Treinta Tiranos, "monstruos de impiedad, que en ocho meses mataron más atenienses que los espartanos en una guerra de diez años".[13] Así lo dijo uno de los conjurados con Trasíbulo, el caudillo de la reacción democrática, al dar la batalla final en que fue muerto Critias.

Lo más extraño de todo, lo más paradójico, fue lo que luego tuvo lugar, en la democracia restaurada, y que fue el juicio, condena y ejecución de Sócrates. A tanto no se habían atrevido los oligarcas; y sí lo hicieron, en cambio, los demócratas, y no los del montón, sino los principales, movidos por Anito, quien con Trasíbulo había acaudillado la reacción democrática, y que por su integridad moral fue de todos respetado, aun por el mismo Platón.

No es éste seguramente el lugar de proceder a una revisión del proceso judicial de Sócrates, y lo único que nos interesa es procurar darnos cuenta del proceso interior de Platón; de lo que debió sentir al ver que su ciudad condenaba a la última pena, como lo hacía con los peores criminales, a quien Platón llama, sin reticencias, el más sabio y el más justo de los hombres.[14] Hubo de sentir, por lo pronto, el vértigo que nos produce la vivencia de lo absurdo; y luego, cuando la reflexión se asentó en él, cuando pensó, como tuvo que pensar, que el mismo fin habría tenido su maestro en el régimen oligárquico o en otro cualquiera, le fue forzoso llegar a la conclusión de que la salvación de Atenas no era, en última instancia, cuestión de formas de gobierno, sino de algo mucho más hondo y radical. No era en la constitución política, sino en el alma misma de sus conciudadanos, que habían perdido tan por completo la percepción del bien y del mal, donde debía aplicarse el remedio, tal y como Sócrates lo había enseñado en su vida y refrendado con su muerte. Y para una reforma de tal envergadura, era menester

[13] Bury, *A History of Greece*, Londres, 1959, p. 511.
[14] *Fedón*, 118 a.

tiempo, reflexión y, desde luego, el retraimiento, al menos temporal, de la vida pública, donde el hombre se consumía sin fruto en la lucha estéril de los partidos.

No porque su vida corriera ningún peligro por su amistad con Sócrates (no hay nada que autorice esta conjetura), sino para planear su vida futura, o simplemente porque quisiera alejarse por algún tiempo de Atenas, después de lo que había pasado, el hecho es que Platón y otros miembros de la pequeña comunidad socrática se retiraron a la vecina ciudad de Mégara, para entregarse con más libertad en casa de Euclides, uno de los íntimos de Sócrates y testigo también de su muerte, a la rememoración del maestro.

Allí habrá aprendido Platón, quien se encontraba enfermo el día en que Sócrates partió de esta vida, todos los pormenores de su muerte, para conservarlos en su corazón, hasta escribir, tal vez años más tarde, el maravilloso relato de aquellas horas inolvidables.

Platón decide así, en la quietud de Mégara o en todo caso poco después de su regreso a Atenas, dar principio a sus viajes, que serán también, junto con la visión de otros países y costumbres, una dilatación de su horizonte espiritual. Va a descubrir el mundo circundante, el del Mediterráneo, desde Egipto hasta la Magna Grecia, y el mundo interior de las ideas; pero este último —recalquémoslo aún— en función de lo que es desde entonces, y lo será durante toda su vida, su objetivo principal: la reforma del hombre y del Estado.[15] Sus *Wanderjahre* van a ser así la prolongación de sus *Lehrjahre* que habían culminado en Atenas bajo el magisterio socrático. Ésta es la interpretación de los grandes platonistas, como puede verse del siguiente pasaje de Auguste Diès:

"No sería sino una novela la que haríamos si quisiéramos imaginar las fechas precisas, las etapas diversas, los acontecimientos exteriores de estos viajes. Pero no haremos sino una hipótesis verosímil y casi necesaria si suponemos que Mégara, Egipto, Cirene, fueron, para Platón, las etapas de una reflexión interior, concurrente con los desplazamientos exteriores. La evolución de su pensamiento siguió la curva misma de sus viajes, y no le alejó

[15] "He is conscious of having discovered a metaphysical world, the knowledge of the eternal forms and their true being. But Plato did not set out in quest of this world. He set out in quest of the best state, and on this quest he discovered the world of forms". Paul Friedländer, *Plato*, Nueva York, 1958, I, p. 6.

de Atenas sino para hacerle volver a ella con una concepción más clara de la tarea que allí le esperaba."[16]

Una docena de años aproximadamente: de 398 (Sócrates había muerto en 399) a 386, fecha de su regreso definitivo, se acepta comúnmente que duraron los viajes de Platón por Egipto, Cirene, Italia meridional y Sicilia, en su primer visita a esta isla. Y subrayamos lo de su "regreso definitivo", porque es muy probable la hipótesis, apoyada por Zeller, de que, toda vez que Platón no se alejaba de Atenas como un prófugo ni como un desterrado, sino por su voluntad, bien habrá podido volver a su ciudad natal, y estarse en ella el tiempo que le acomodare, entre uno y otro desplazamiento a los indicados lugares. Como quiera que haya sido, acompañémosle con la imaginación (que no excluye, antes bien supone el apoyo en la historia) por esas estaciones de su periplo.

Viajes

Egipto, en primer lugar, país heredero de una antiquísima sabiduría y fuente legendaria de todas las iniciaciones, tenía que atraerle poderosamente. A todo hombre culto de aquellos tiempos, desde luego, pero más aún a quien, como Platón, se ufanaba de descender de Solón, del cual se decía que a sus andanzas por el valle del Nilo, con todo lo que allí pudo ver y oír, debía en gran parte aquella admirable sabiduría que hizo de él uno de los Siete Sabios de Grecia y el mayor legislador de Atenas. Del fondo familiar de tradiciones y consejas que corrían sobre el legendario personaje, debió extraer Platón la deliciosa anécdota que dejó consignada en el *Timeo:* la conversación que con Solón tuvo un "viejísimo" sacerdote egipcio, quien apostrofó así a su interlocutor: "¡Oh Solón, Solón! Vosotros los griegos sois unos eternos niños, y no hay ningún griego que sea viejo... Jóvenes sois todos vosotros por el alma, porque no guardáis en ella ningún saber antiguo de tradición remota, ni ciencia alguna que ostente las canas del tiempo".[17]

Esto se lo decía el hierofante egipcio al viajero griego cuando éste pretendía, con juvenil jactancia, revelarle el origen del género humano con la leyenda de Deucalión y Pirra, sobrevivientes del Diluvio y protoparentes de la nueva humanidad. Para el

[16] Diès, *Platon, Les grands coeurs,* Flamarion, 1930, p. 72.
[17] *Timeo* 22 b.

sacerdote de Amón Ra, era este suceso del día de ayer apenas, como si dijéramos. De cualquier modo, cierta o falsa la anécdota, hay allí, en aquellas palabras, una admirable descripción de la eterna juventud espiritual de los griegos, gracias a la cual fueron en todo los renovadores del mundo.

De cualquier modo también, Platón acepta por sí gustosamente la lección que recibió Solón, como se ve por estos pasajes, que ensamblamos libremente, del *Timeo* y las *Leyes:*

"Somos niños en verdad, nosotros los griegos, comparados con este pueblo de tradiciones diez veces milenarias. En tanto que nosotros no conservamos por mucho tiempo nada de los preciosos recuerdos del pasado, en Egipto inscriben y preservan eternamente en la piedra la sabiduría de los tiempos antiguos. Los muros de los templos están cubiertos de inscripciones, y los sacerdotes tienen siempre ante sus ojos esta herencia divina. De generación en generación se trasmiten, sin la menor alteración, las cosas sagradas: cantos, danzas, ritmos, ritos, música, pintura, desde la edad inmemorial en que los dioses gobernaban el mundo." [18]

A más de todo esto, que hasta hoy hiere la vista de quien visita lugares como Sakara y Luxor, con el templo de Karnak y la necrópolis faraónica del Valle de los Reyes, hay algo que es tal vez lo sobresaliente, y es la absorción de aquella cultura y del pueblo que la produjo en un problema único, en el gran problema de la muerte. Desde el faraón hasta el último de sus súbditos que podían hacerlo, toda su preocupación era la habitación definitiva de la tumba, antes que la morada transitoria al aire y al sol. Ahora bien, y por más que la cultura helénica haya sido, al contrario de la egipcia, una cultura no de la muerte sino de la vida, no por esto dejó de inquietarles a los griegos ¡cuán lejos de ello! el mismo gran problema del más allá. En mayor grado aún, o de manera especial, a quien, como miembro del círculo socrático más íntimo, tendría siempre presente la sentencia que Sócrates había pronunciado en su último día: "Filosofar es aprender a morir". No sólo esto había dicho Sócrates, sino también, y en la misma ocasión, estas palabras que seguramente fueron para Platón la invitación al viaje en general, y al de Egipto en particular:

"Grande es la Hélade, Cebes, y no faltan en ella los hombres de mérito, pero muchos son también los países extranjeros. Bus-

[18] *Timeo* 20 d *ss.*, y *Leyes* 656 d *ss.*

cad en ellos, con diligencia, el encantador incomparable cuyos exorcismos disipen, en el niño que hay aún en vosotros, el miedo de morir. No ahorréis en esta búsqueda ni trabajo ni dinero, y tened por cierto que en nada podréis gastar, más a propósito, vuestra fortuna."[19]

Cuánto tiempo vivió Platón en Egipto y en qué lugares, no lo sabemos con exactitud; pero la tradición constante en la antigüedad, por lo primero, es que fueron varios años, y por lo segundo, que su morada más larga y predilecta fue en la ciudad sagrada de Heliópolis. Tres siglos más tarde todavía, según el testimonio de Estrabón,[20] quien afirma haber estado allí, se mostraba aún a los visitantes, en los edificios destinados al alojamiento de los sacerdotes, las cámaras que ocuparon Platón y Eudoxio de Cnido, el gran astrónomo que fue después su colega en la Academia, y quien parece haberle acompañado en aquel viaje.

Nada queda hoy desgraciadamente de la antigua Heliópolis (en la actualidad una simple zona residencial del Cairo), como para darnos ciertos elementos imaginativos del ambiente que rodeó a Platón; pero este vacío lo compensa ampliamente la admirable zona arqueológica de Memfis, distante de Heliópolis a cosa de treinta kilómetros, y que seguramente habrá visitado Platón.

Ahora bien, parece que había una cierta unidad estilística entre ambas ciudades, por haber dirigido la construcción de sus principales pirámides y templos el mismo personaje: Imhotep, sabio y político, arquitecto y gran visir del faraón Djeser-Neterkhet. Todo esto se llevó a cabo —y estos personajes florecieron— hacia el año 2800 antes de nuestra era, durante la tercera dinastía memfita, fundada por Djeser. Estas obras grandiosas, de las que nos han quedado por lo menos la pirámide y el templo funeral de Sakara, son anteriores en más de un siglo a la Gran Esfinge y las tres conocidas pirámides de Keops, Kefrén y Mikerinos, obra de la cuarta dinastía.

Todavía veinticinco siglos después, al llegar Platón por allí, podía verse en todo su esplendor la ciudad a la que Imhotep, que era igualmente el Gran Sacerdote del Sol (Amón Ra), impuso por ello el nombre de Heliópolis: la Ciudad del Sol, encarnación plástica del principio luminoso que los egipcios adoraban como la divinidad suprema. En ella, según el justo comentario de Roger Godel, el genio de Imhotep "supo unir los tres temas mayores de la muerte, la eternidad y la luz en una sinfonía única".[21]

[19] *Fedón*, 77 e-78 a.
[20] XVII, 29.

Una de las lecciones, la primera tal vez, que Platón recibió al meditar en toda aquella historia, tan lejana ya para él como lo está él mismo de nosotros, pero seguramente con pormenores que se perdieron luego irrevocablemente, habrá sido la de que sí era posible la realización del sueño— que desde entonces traería ya en su mente— del filósofo-rey o del rey-filósofo, o por lo menos, cuando no se diere la concurrencia de ambos caracteres en la misma persona, el poder efectivo del sabio con el beneplácito regio, que era puntualmente lo que se había dado entre Imhotep y su soberano. Antes que Platón conociera personalmente a Arquitas de Tarento, el otro caso ejemplar de lo mismo, tenía ya en la historia una confirmación esplendente de su gran ilusión.

Sin tener de nuestra parte la pretensión, que sería ridícula, de hacer por nuestra cuenta el inventario de la riqueza espiritual que Platón llevó consigo, por toda su vida, después de su permanencia en Egipto, sí podemos permitirnos ciertas observaciones, con fundamento en las alusiones explícitas o implícitas a aquel país, que encontramos en tantos diálogos platónicos, como el *Fedón*, el *Fedro*, el *Gorgias*, la *República* y las *Leyes*.

De *Heliópolis*, en primer lugar, si no recibió Platón la idolatría solar —¡ni cómo podía ser, con la espiritualidad tan alta de su religión más íntima!—, sí en cambio, con toda probabilidad,[22] la imaginería correspondiente, las metáforas de la solaridad, que encontramos en los libros VI y VII de la *República*, en la alegoría de la caverna y en la Idea del Bien, que es, sin duda alguna, la cumbre de la filosofía platónica. Dios no es, para Platón, el Sol, a buen seguro, pero como le es forzoso acudir a símiles sensibles para declarar lo inefable, no se le ocurre nada mejor que llamar a la Idea del Bien (que es Dios mismo) el sol del mundo inteligible. Y es también un recuerdo de los obeliscos que habrá visto en Heliópolis y en Memfis, la verticalidad de la ascensión que emprenden los prisioneros de la Caverna, hacia la luz difusa en primer término, para poder al fin ver el sol cara a cara, como desde la punta del obelisco.

La más profunda huella tal vez, a nuestro modo de ver, que dejó Egipto en Platón, fue la contemplación de un orden eterno de justicia, vigente tanto en el universo como en la ciudad hu-

[21] R. Godel, *Platon à Héliopolis d'Egypte*, París, 1956, p. 22.
[22] Es la hipótesis, por ejemplo, de Godel, *op. cit.*, p. 48.

mana y en el alma individual, en este mundo y en el otro, donde imperaba Osiris, el juez irreprochable de los muertos.[23] Por diferente que pueda ser, en sus matices, la concepción de este orden en la filosofía platónica, nos parece innegable la concordancia radical.

Por otra parte, y en lo que se refiere ya no a su filosofía objetivamente considerada, como cuerpo doctrinal, sino a los hábitos de su filosofar, pensamos igualmente que Platón habrá aprendido de los sacerdotes heliopolitanos —o que le habrán confirmado en lo que ya le habría enseñado su maestro Sócrates— que el pensamiento es un ensimismamiento, un "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma".[24] Y este diálogo, en fin, habrá tenido frecuentemente por materia el gran tema de la muerte. En ninguna parte como en Egipto le fue posible a Platón entregarse a la *meditatio mortis,* la cual debía ser, según el magisterio socrático, el ejercicio predilecto del filósofo. Día por día, a través de los miles de años de la historia egipcia, en cada despuntar del sol y anticipando su declinio, el sacerdote evocaba el análogo curso de la vida humana y su destino último, con estas palabras:

El alma — Ba — se encamina al sitio que le es familiar,
ten, pues, cuidado de tu morada de occidente, y
embellece tu lugar en la necrópolis
por la rectitud y la práctica de la justicia,
en la cual debe apoyarse el corazón del hombre.

Muchos himnos como éste había en el *Libro de los Muertos;* y como no podemos dejar de imaginar que Platón los habrá oído o recitado, no resistimos a la tentación de copiar algo del siguiente:

La muerte está hoy ante mí
como la salud del enfermo;
como la salida al aire libre después del confinamiento.

[23] Distribuyendo premios y castigos en la otra vida, según la conducta personal de cada uno en la vida terrestre, vemos a Osiris en las imágenes lapidarias de las tumbas egipcias; y no es posible que Platón no las haya recordado al introducir esta misma idea de la justicia de ultratumba en el mito del infierno que trazó en el *Gorgias.*

[24] *Sofista* 263 e: ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς...

La muerte está hoy ante mí
como el perfume del incienso;
como el reposo al abrigo de la tienda en un día de gran viento.

La muerte está hoy ante mí
como el perfume de los lirios;
como el reposo en la orilla de un país de embriaguez.

La muerte está hoy ante mí
como el fin de la tempestad;
como el retorno a casa después de una expedición.

La muerte está hoy ante mí
como cuando el cielo se descubre;
como cuando se va de caza a un país desconocido.

La muerte está hoy ante mí
como el deseo que tiene el hombre de volver a su patria
después de muchos años de cautiverio.

De Egipto pasó Platón a Cirene, atraído esta vez por la fama del insigne matemático y astrónomo Teodoro, en cuya compañía pasó algún tiempo también, aunque no tan largo, según se cree, como en el Valle del Nilo. De allí, por último, se trasladó a la Italia meridional y a Sicilia. Reservando, según dijimos, la narración de estos viajes para un capítulo posterior, nos limitaremos por ahora a decir que lo que buscaba esta vez Platón, en la Magna Grecia, era un conocimiento a fondo del pitagorismo en todos sus múltiples y complejos aspectos: las matemáticas, tanto como saber formal como en cuanto mística del número y la armonía, y finalmente en el aspecto político, encarnado todavía en aquella época en la gran figura de Arquitas de Tarento.

Por ayunos que estemos hoy de pormenores, que tanto nos deleitarían, de todos estos viajes de Platón, los pocos que de ellos tenemos son suficientes para revelarnos las direcciones fundamentales de su espíritu. Místico y filósofo tanto como matemático y político, todo esto fue Platón, tan absorto en la vida de ultratumba o en la contemplación del mundo inteligible, como en esta otra vida terrestre, activa y ciudadana. En perpetua tensión de todos estos requerimientos estuvo siempre su alma, y para satisfacerlos hizo su periplo mediterráneo, por los lugares o en procura de los hombres que pudieran darle tan variado saber. No la amorfa polimatía de los sofistas, sino la

sabiduría vertebrada y arquitectónica. Con ella volvió Platón, hacia el año 386 antes de Cristo, para dar principio, en su ciudad natal, a un magisterio que, interrumpido apenas por sus infortunados viajes a Sicilia, duró aproximadamente cuarenta años, hasta el día de su muerte.

La Academia platónica

La calle más elegante de Atenas, en aquellos tiempos, se llamaba el *Dromos* (el *Corso* de los italianos o la Carrera de los españoles), y remataba en la Doble Puerta *(Dipylon)*, que abría el camino hacia Eleusis. A la vera de él, una milla más o menos de distancia de Atenas, en una propiedad con casa y jardín, que se encontraba bajo la advocación tutelar del héroe Academo, fundó Platón la escuela que, por esta circunstancia, recibió el nombre de Academia. Si con el tiempo, y hasta nuestros días, pasó a designarse con la misma voz todo centro corporativo de una enseñanza o investigación superior, fue debido tanto a la novedad de la institución como a su dilatada duración, y de una y otra cosa conviene hacernos cargo.

Si hoy no reparamos ya debidamente en lo primero, es justo en razón de que nuestras instituciones educativas son copia, en términos generales, de la Academia platónica, y tomamos el modelo, en fuerza precisamente de la costumbre, como algo dado de suyo, impuesto por la naturaleza de las cosas. Pero reflexionemos nada más en que nunca hasta entonces había asumido la educación superior (aunque los pedagogos de primeras letras hayan podido tal vez tener escuelas como las de ahora) esa forma corporativa, organizada, sedentaria, con distribución de cursos y materias y todo lo demás, que imprimió Platón en su Academia. Hasta allí, la filosofía se había trasmitido o bien por escritores y poetas solitarios, como Heráclito, Parménides o Xenófanes, o por egregios vagabundos, como lo fueron Anaxágoras y los grandes sofistas (Hipias, Protágoras, Gorgias), o en comunidades de carácter místico-esotérico, como los pitagóricos, o ya en fin —y era el ejemplo más reciente— en la calle o en los gimnasios, en un vagabundeo ciudadano esta vez y sin la menor formalidad, como lo había hecho Sócrates. Pero una comunidad laica, por más que se rindiera el debido culto a los dioses, al héroe tutelar Academo y a las Musas (y por esto la Academia fue también el primer μουσεῖον), organizada para la conquista metódica y racional del saber en todos sus aspectos, de todo esto no había el menor precedente, y en esto fue Platón, tanto o más que en su filosofía, creador absoluto. Si su genio de organizador pudo fracasar en la constitución del Estado ideal, se manifestó en cambio, con absoluta plenitud, en la fundación de la primera Universidad del mundo.

Esto fue exactamente, sin el nombre apenas,[25] la Academia platónica: la organización metódica, en su doble aspecto de investigación y docencia, del saber superior. "Lo que es el Estado en el orden político —decía Newman— esto es la Universidad en el orden de la sabiduría y de la ciencia: el poder soberano que protege y coordina todo saber". En su tiempo lo fue, para Atenas y la Grecia entera, la institución fundada por Platón, y no sólo en su tiempo, ya que la Academia platónica, aunque con mayor o menor prestigio, continuó existiendo como tal hasta el año 549 de nuestra era, cuando el emperador Justiniano ordenó la clausura de las escuelas de Atenas. Nueve siglos en números redondos, desde el año 386 antes de Cristo, o sea una duración que no ha sido alcanzada aún por las más antiguas universidades de Europa. Su historia, además, la conocemos tan bien, o poco menos, como la historia de la Sorbona, por ejemplo. Tenemos la lista de todos sus rectores, llamados escolarcas, a partir del segundo: Espeusipo, el sobrino de Platón, a quien éste encomendó, antes de morir, la jefatura de la escuela.

Podemos imaginarnos la Academia platónica, según lo hace Friedländer,[26] como una composición de pitagorismo y socratismo. Es de creerse que Platón habrá podido visitar algunas comunidades pitagóricas que quedarían aún en el sur de Italia después de la tragedia de Crotona, y de cualquier modo, el hecho es que tuvo siempre la mayor admiración por Pitágoras, a quien llama el "líder de la educación": ἡγεμὼν τῆς παιδείας. A sus discípulos, en efecto, había comunicado Pitágoras no sólo el saber formal, sino una religión, y en todo caso un "estilo de vida", el llamado, por sus sucesores, πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου. Y si comparamos ahora la escuela pitagórica con la escuela platónica, vemos cómo en ésta también, no menos que en aquélla, la formación moral, religiosa y política ocupa un lugar tan importante por lo menos como la formación intelectual. En una y otra, además, no se vende el saber, como lo hacían los sofistas, sino que la escuela se sostiene con contribuciones voluntarias de

25 El nombre de πανεπιστήμιον (Universidad) es del griego moderno, y no se encuentra para nada en la lengua clásica.

26 *Plato*, I, 90.

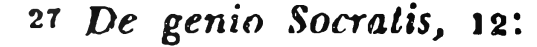
sus miembros o de extraños, particulares u hombres de Estado. En ciertas ocasiones llegaron a ser muy cuantiosas, pero no por esto dejaron de aceptarse.

La comunidad platónica, no obstante, difería profundamente de la pitagórica en el hecho fundamental de estar permeada del espíritu socrático, de aquella simplicidad y falta de hinchazón, merced a cuyas cualidades, según dice Plutarco, pudo Sócrates "humanizar" la filosofía.[27] Sin mengua de la veneración que en una y otra comunidad se tenía por el maestro, y que en ocasiones podía confinar con la apoteosis, el *Ipse dixit* (Αὐτὸς ἔφα) de los pitagóricos no fue jamás en la Academia la suprema instancia dirimente, sino la razón, el *lógos* de la evidencia intelectual. Así lo había mantenido Sócrates hasta el momento supremo: la "obediencia a la razón", antes que a nada ni a nadie, según lo dejó Platón consignado en sus Diálogos, sobre todo en el *Critón*.

El espíritu socrático únicamente —lo más importante, por lo demás— era lo que había trascendido a la Academia, y no los hábitos exteriores, en los cuales Platón, simplemente por su linaje, tenía que ser tan diferente de su maestro. Al contrario exactamente de lo que hiciera Aristófanes con Sócrates y su círculo, al exhibirlos en su comedia como mendigos o poco menos, los poetas cómicos que satirizaron la Academia: Efipo, Antífanes y otros, presentan a los platónicos como gentes finas y requintadas en su atuendo y en sus maneras, con elegantes sandalias, mantos y bastones. Por último, y como otra nota diferenciadora del estado llano que fue la comunidad socrática, señalemos la división de clases, digámoslo así, que no tardó en establecerse en la Academia, entre los "jóvenes" (νεανίσκοι) y los "ancianos" o "mayores" (πρεσβύτεροι), y por encima de todos el "escolarca" (σχολάρχης).

Todo esto sucedió no tanto porque Platón lo hubiera impuesto así desde el principio en su incipiente escuela, sino por el curso natural de los acontecimientos. La Academia, en efecto, no era un centro de educación profesional, como las actuales facultades universitarias, a donde se va para sacar un título cualquiera con que ganarse la vida; y que era también, más o menos, lo que buscaba la juventud ateniense al ponerse bajo la dirección de un sofista, cuyo título profesional, el que expedían estos profesores, era la "retórica", instrumento único, en aque-

[27] *De genio Socratis*, 12.



lla época, para hacer carrera y fortuna. La Academia, por el contrario, era ante todo una organización del saber por el saber como único afán, y como su adquisición no era nunca total, sino siempre perfectible, bien podía uno quedarse allí indefinidamente, y sobre todo si con el tiempo pasaba a ser también maestro de las nuevas generaciones, y colaborador, ya no precisamente discípulo, del escolarca. Fue el caso seguramente de miembros tan ilustres de la Academia como Eudoxio de Cnido y Aristóteles de Estagira, el cual estuvo allí veinte años, de los 18 a los 38 de su edad, y no es de creer que este genio incomparable, por más que su maestro fuera otro igual, haya sido, en tan amplio lapso de tiempo, simple discípulo de Platón, sino antes bien su colaborador más egregio, y también —¿por qué no?— su opositor doctrinal. Todo induce a pensar, en efecto, que desde aquellos años de convivencia cotidiana entre los dos filósofos, Aristóteles habrá madurado su propia posición frente a la teoría platónica de las ideas, el punto de discrepancia radical, y que las objeciones que a sí mismo se plantea Platón, en diálogos como el *Parménides*, no son sino el eco de la polémica, muy amistosa tal vez pero muy viva ciertamente, librada entre aquellos gigantes de la filosofía. En el curso de aquellas discusiones, con toda probabilidad, habrá lanzado Aristóteles el gentil desafío que luego pasó a la posteridad como el *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.[28]

Otro aspecto muy interesante de la Academia platónica, y que ha recibido diversas interpretaciones, es el de su proyección política. Hay quienes llegan a pensar que, por más que la enseñanza fuera allí de un nivel filosófico incomparablemente más alto que con los sofistas, el designio final era exactamente el mismo: la capacitación del alumno para lanzarse a la arena política y a la conquista del poder. De nuestra parte no creemos que pueda sostenerse con tal simplismo esta equiparación, pues estamos convencidos de que el impulso fundamental o primer móvil era en un caso el afán de saber, y en el otro la ambición de poder. Pero una vez hecha esta distinción, no es

[28] No se halla con estas palabras en los escritos aristotélicos; pero seguramente que aquella sentencia debió tomarse, como una glosa fiel, del pasaje de la *Ética nicomaquea* donde dice Aristóteles que se le hace muy cuesta arriba oponerse a la teoría de las ideas, por ser sus defensores amigos suyos; pero que, siéndole igualmente queridas la verdad y la amistad, considera como un deber sagrado dar la preferencia a la verdad: ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. E. N. 1096 a 17.



menos indudable que la Academia no se desinteresó jamás, sobre toda en vida de Platón, de la cosa pública, y que sus miembros, sin excluir a su ilustre fundador, estuvieron siempre prontos a participar en la reforma u organización de éste o aquel Estado, con dignidad en general y más como consejeros que como actores, aunque a veces fueron gente aventurera o adocenada, como los que acompañaron a Dion de Siracusa en la expedición de que después hablaremos. Entre los hechos principales que reflejan la influencia o actividad, o simplemente el prestigio político de la Academia y de sus miembros, citaremos los siguientes.

Platón mismo, ante todo, fue invitado por los cirenaicos para darles una legislación. Declinó este convite, como también otro semejante que le hicieron de Megalópolis, aunque esta vez envió allí a uno de sus discípulos, Aristónimo. A Elis, de donde le hicieron el mismo pedido, despachó a su "colega" Formio, quien parece haber modificado la oligarquía extrema que en aquella ciudad imperaba. Al rey Perdicas de Macedonia, a su vez, le envió a Eufreo, quien exhortó a la corte a "estudiar geometría y filosofía", sin mayores consecuencias, al parecer, en el régimen político. Otros dos académicos: Corisco y Erasto, discípulos igualmente de Platón, fueron enviados a Assos, en Eolia (Asia menor), donde establecieron estrechos vínculos con Hermias, tirano de Atarneo. Sobre esta misión poseemos un interesante documento, la Carta VI de Platón, en que su autor pondera las ventajas recíprocas que los tres: Hermias, Erasto y Corisco, derivarán de su asociación; el primero la posesión de "amigos seguros y de alma sana", lo que vale "más que la multitud de caballos y las alianzas militares", y los académicos, a su vez, adquirirán, junto a Hermias, la ciencia de saber cómo defenderse de los injustos y malvados; ciencia que no pudieron aprender "en su convivencia con nosotros, que somos gente tranquila y sin malicia". La epístola, dirigida conjuntamente a Hermias, Erasto y Corisco, termina con este bello párrafo:

"Esta carta tenéis que leerla los tres juntos siempre que fuere posible, o de dos en dos lo más frecuentemente que podáis. Tenedla como una fórmula de juramento y como una convención con fuerza de ley, por la que podréis jurar en serio y en broma, por ser la broma hermana de la seriedad. Y cuando lo hiciéreis, tomad por testigo a Dios, amo de todas las cosas presentes y futuras, y padre y señor de toda autoridad y toda causa, al cual, si filosofamos verdaderamente, conoceremos con toda la claridad que es posible a los hombres que han alcanzado la felicidad."[29]

La conversión de Hermias a la filosofía fue sincera y efectiva. Desde luego, mitigó su tiranía en la nueva constitución que dio a su pueblo, y en la cual, según dice Jaeger,[30] pueden reconocerse las ideas de Platón. Con Pitias, la hija de Hermias, acabó por casarse, andando el tiempo, Aristóteles.

Lo principal de la Academia platónica, no obstante, y su mayor ejemplaridad, no fue su actividad *ad extra*, sino *ad intra*, el filosofar como tal, que Platón concibió y practicó, con sus discípulos y compañeros, como la convivencia entre amigos, con el fin de descubrir la verdad como fruto del esfuerzo común. Es lo que declara Platón en la famosa "digresión filosófica" de la Carta VII, en la cual, por más que lo diga a propósito de las intemperancias filosóficas de Dionisio el Joven, no hace el filósofo sino reflejar su experiencia personal en la Academia y sus métodos de trabajo. Después de decir que la ciencia del objeto "verdaderamente inteligible y real" no se encuentra ni en el nombre, ni en la definición, ni en la percepción sensible, pero que sí hay que pasar por todas estas etapas, concluye de este modo: "No es sino cuando se han frotado penosamente los unos contra los otros: nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos; cuando todo se ha discutido en discusiones amistosas, en que la envidia no dicta ni las preguntas ni las respuestas, cuando viene a brillar la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas".[31] "Y por esto —agrega a renglón seguido— todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito cuestiones serias, y de entregar así sus pensamientos a la envidia y a la incomprensión de la masa."

Mucho quehacer han dado a los exegetas estas palabras, y fue, por cierto, uno de los motivos de que, en cierta época, se impugnara la autenticidad de la Carta VII, cuando se preguntaban aquéllos cómo era posible que desaconsejara escribir de filosofía, "cuestión seria" por excelencia, quien se había pasado

[29] *Carta* VI, 323 d. Por más que la autoría platónica de esta carta no esté tan sólidamente establecida como la de las dos siguientes: VII y VIII, admiten su autenticidad filólogos tan respetables como Wilamowitz, Souilhé y Howald. El párrafo citado responde, además, a la teología platónica de las *Leyes*.

[30] *Aristotle*, p. 114.

[31] *Carta* VII, 344 b.

la vida escribiendo sobre estos temas. A esto se han dado muchas respuestas, y la más obvia parece ser la de que Platón en su vejez, harto de días y de desengaños, pudo considerar del todo inútil lo que él mismo había escrito, ya que la Carta VII es expresión de su profundo desencanto después de la trágica experiencia siciliana. Mas por otra parte (y de aquí se ha derivado precisamente un argumento en favor de la autenticidad de la carta), Platón había dejado consignado muchos años antes, en el *Fedro,* el mismo pensamiento, al decir que todo cuanto se escribe es apenas por "divertimiento", pero que tratar en serio de comunicar la verdad por escrito, es como "escribir o sembrar en el agua, en el agua negra de la tinta".[32] Y líneas arriba se nos dice que "del discurso viviente y animado, que se inscribe en el alma, no es el discurso escrito sino un simulacro".

Es clara la doctrina, a nuestro parecer, y perfectamente concordante en todos estos textos, aunque expresada tal vez con mayor acritud, por la amargura de la vejez, en la Carta VII. Nada impide escribir lo que se quiera y de lo que se quiera por "divertimiento" o "pasatiempo" (παιδιά), y con esta intención pudo Platón haber escrito sus diálogos —¿quién se lo impedía?—, y de estos divertimientos se ha nutrido, durante veinticuatro siglos, para su educación, la humanidad pensadora.[33] Por algo escogió Platón esta forma de diálogo, que rehuye el aire profesoral, pues lo que refleja, cuando es un diálogo auténtico y no un tratado disfrazado de diálogo, no es el magisterio del saber, sino su investigación. Lo escrito está bien para poner en movimiento el espíritu, pero la sabiduría es un fruto vital y no un conjunto de textos escritos. Esto es el platonismo, y así debió entenderse en la Academia; no que se tuviera una doctrina esotérica distinta de la exotérica que aparecía en los diálogos escritos, sino simplemente que la filosofía es asunto de trabajo personal y en común, y la palabra hablada —cosa que ya no entendemos en nuestra edad libresca—, más eficaz que la escrita.

En la Academia transcurrió la vida de Platón hasta el fin, salvo los intermedios de los viajes sicilianos, que merecen capítulo aparte.

[32] *Fedro,* 276 c.

[33] En el idioma en que escribió Platón, hay apenas una ligerísima variante verbal entre "divertimiento" y "educación": παιδιά-παιδεία.

II. PLATÓN Y SICILIA

Los tres viajes de Platón a Sicilia, según dijimos antes, deben considerarse aparte de los demás que hizo el filósofo en el curso de su vida, porque representan una experiencia vital o ciclo único de incalculable trascendencia en el destino personal de Platón ante todo, y necesariamente, por ende, en su filosofía. Son estos viajes, además, por sus peripecias y por los muchos y extraordinarios personajes que en ellos intervinieron, de gran colorido y dramatismo. De la vida de Platón, por último, es este amplio episodio el que cuenta con la más rica literatura, en la que sobresale el relato autobiográfico del personaje central. Ninguna otra de las andanzas de su vida, fuera de ésta, parece haberla consignado Platón, por escrito, en una confesión personal.

Con esto damos bien a entender que, siguiendo a la crítica moderna en lo que puede hoy considerarse su parecer unánime, tomamos aquí como fuente principalísima, de reconocida autenticidad, la famosa Carta VII de Platón, al lado de las Vidas de Dion de Siracusa, escritas por Cornelio Nepote y por Plutarco. No es éste el lugar de historiar las vicisitudes por que ha pasado la crítica de las cartas platónicas. Para nuestro propósito actual, baste decir que después de haber sido tenidas, en el siglo pasado, todas las cartas como apócrifas (así llegó a afirmarlo Zeller, después de Karsten), no tardó en sobrevenir la reacción en favor de su autenticidad, de algunas por lo menos, como resultado de las investigaciones estilísticas de Campbell, que mostraron la similitud de lenguaje entre ciertas Cartas y ciertos Diálogos.

En el peor de los casos, según observaba John Burnet, o sea en el de que las cartas no fueran de autoría platónica, el dialecto ático en que están escritas demuestra que su autor tuvo que ser forzosamente algún contemporáneo de Platón. Fue por este camino, en suma, por el que los grandes platonizantes de este siglo: Apelt, Christ, Adam, Ritter, Wilamowitz (quien tuvo la honestidad de retractarse de su primer dictamen, que concordaba con el de Zeller), llegaron a la conclusión de que si bien no todas las cartas pueden tal vez considerarse como auténticas, sí lo son, incuestionablemente, por lo menos la séptima y la octava, las cuales, como anota Souilhé, son, en suma, "las más importantes; las que presentan mayor interés para el

conocimiento de Platón y de su carácter, métodos y doctrina".[1] Concedido, desde luego, que en esas cartas hay ciertos elementos, sobre todo desahogos temperamentales, que no se encuentran por lo común (pues tampoco están excluidos en absoluto) en los Diálogos; pero esto no es una razón para tener esas expresiones por "indignas" de Platón, antes bien es una confirmación más de que nos las habemos con un hombre de carne y hueso, y no con un "pensador", así restrictivamente, en todos los momentos de su vida. Cicerón, Cornelio Nepote y Plutarco, que fueron tipos muy "distinguidos", no se arredraron en lo más mínimo por esas cosas para tener todos ellos por auténtica, como la tuvieron, la Carta VII. Por lo demás, no deja de ser extraño cómo estos críticos modernos, después de hacerle ascos al lenguaje de la Carta, en lo que tiene de más privativamente personal, pasan por alto, al parecer, la famosa "digresión filosófica",[2] que es por cierto algo de lo más alto que Platón escribió, y en perfecta armonía, como lo mostraremos en su lugar, con sus más profundas concepciones. Y después de ésta que podríamos, a nuestra vez, llamar la digresión filológica, entremos de lleno en los viajes sicilianos de Platón.

Primer viaje

Suele ubicarse, cronológicamente, hacia el año de 387, cuando Platón, por tanto, andaría por la cuarentena. A dicho de Cornelio Nepote,[3] la ocasión del viaje fue la visita que Platón hacía por entonces a Arquitas de Tarento.

En esta ciudad, edificada alrededor de la antigua ciudade la de Taras, en el extremo sur de Italia, allí donde el Mar Jónico baña el talón de la bota, habían encontrado su principal refugio los miembros que quedaron de la comunidad pitagórica, después de la matanza de sus jefes en Crotona, una de las tragedias más estremecedoras del mundo antiguo. A la austera disciplina del pitagorismo atribuyen los historiadores el que Tarento no haya sucumbido, como su vecina Síbaris, a la sensualidad y la indolencia. Por el contrario, fue, por muchos años, la fortaleza del helenismo, en el mejor sentido del término, en la Magna Grecia.

[1] Platon, *Oeuvres complètes*, ed. *Les Belles Lettres*, Paris, 1926, t. XII, *1ere partie*, p. XVI.

[2] *Carta* VII, 342 a-344 d.

[3] *Dion*, 3: "...cum Platonem Tarentum venisse fama in Siciliam esset perlata..."

Arquitas, además, por sus cualidades personales de estadista y matemático, como cumplido pitagórico, parece haber sido realmente un personaje extraordinario. Por siete veces, y no obstante estar prohibida la reelección por la constitución de Tarento, gobernó su ciudad natal como *strategós autocrátor*, ni más ni menos que Pericles, y como él también, con la autoridad absoluta que le daba no la fuerza, sino su sabiduría.

Cualesquiera que hayan sido las circunstancias concretas que llevaron a Platón, en el curso de sus peregrinaciones, a hacer su visita a Tarento y a su esclarecido gobernante, los motivos psicológicos, por todo lo que sabemos de Platón, son bien patentes. Le hostigaría, por una parte, el deseo de entrar en contacto vital, en sus últimos representantes, con el pensamiento órfico-pitagórico, en el que entraban tanto la ciencia como el misticismo, y que, por su creencia en la inmortalidad del alma, respondía tan bien a los anhelos ultraterrenos o de pura espiritualidad que le animaron durante toda su vida. Y en segundo lugar, por el lado de la vida activa, de la política —digámoslo sin reticencias— que estuvo igualmente, y con la misma fuerza, en el ideario y la preocupación de Platón, parece indudable que éste creyó ver, en Arquitas de Tarento y en la ciudad por él administrada, la realización de su gran sueño: la conjunción o alianza entre sabiduría y poder, la única que hará posible la felicidad de la ciudad temporal.

Que todo lo anterior está muy lejos de ser lucubraciones nuestras, nada lo demuestra mejor que la confesión del mismo Platón, cuando nos dice que: "Con este pensamiento llegué a Italia y a Sicilia cuando fui allá por la primera vez."[4] ¿De qué pensamiento se trata? Pues sencillamente del que, en las líneas inmediatamente anteriores de su epístola, estampa el filósofo en estas palabras:

"No cesarán los males para el género humano mientras no llegue al poder político la raza de los puros y auténticos filósofos, o mientras los que tienen el poder en las ciudades, movidos de una gracia divina, no se pongan seriamente a filosofar."[5]

[4] *Carta* VII, 326 b.

[5] Con ligeras variantes verbales, reproduce el mismo pensamiento el célebre pasaje de *La República* (V, 473 d), donde igualmente postula Platón la

Hoy son éstos, si podemos decirlo así, lugares comunes del platonismo; y al pensamiento en ellos contenido se le mira comúnmente como un sueño generoso, pero de cumplimiento imposible. Mas en aquel momento tenía toda la fuerza de la aurora; la intrepidez de aquella filosofía —Platón no era por cierto el caso único— para la cual todo en absoluto: el universo y la vida humana, podía someterse de algún modo a cánones racionales. Fue el día en que, como decía Ortega y Gasset, "los griegos se volvieron locos con la razón".

Con todo esto, bueno será tener en cuenta, sin embargo, la importante restricción, hecha por Platón mismo, de que la aparición del rey-filósofo, o del filósofo-rey, caso de darse alguna vez, no podrá ser sin una especial gracia, favor o dispensación divina: θεῖα μοῖρα, según dice el filósofo. No lo remitía, pues, todo, ni mucho menos, al arbitrio de la educación, sino que comprendía muy bien que, en última instancia, dependía todo del querer divino.[6]

Si Platón encontró o no en Arquitas aquella soñada coincidencia, no lo dice en ninguna parte. Lo seguro es que, cuando de Tarento pasó a Siracusa, sabía muy bien que iba a encontrarse con un jefe de Estado: Dionisio I, en quien la filosofía no había hecho hasta entonces ninguna mella, pero que era, con todo, una personalidad extraordinaria. Para comprenderla, ubiquémosla en su momento histórico y en la tierra que fue el teatro de su acción.

Dionisio I, o Dionisio el Viejo, es la culminación de una serie de brillantes tiranos de Siracusa, a los que, después de todo, debe gratitud la historia, por el simple hecho de haber rechazado, antes que Roma, la invasión de Cartago. Ellos, los griegos del Oeste, hicieron en esto algo semejante a lo que hicieron los griegos del Este en las guerras médicas: unos y otros representaron incuestionablemente la lucha de la civilización contra la barbarie.

Dos hermanos: Gelón y Hierón, ambos tiranos de Siracusa, hicieron así de esta ciudad, por sus guerras victoriosas contra Cartago (contra Etruria también, pues hasta Italia llevaron sus armas), hicieron de Siracusa, decimos, la principal ciudad de Sicilia. Por último (y sin esto no se comprenderían los viajes de

unión, en el mismo sujeto, de poder y sabiduría: εἰς ταὐτὸν συμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία.

[6] "Jene Koinzidenz ist und bleibt Sache Gottes". Ernst Hoffman, *Platon*, Zürich, 1950, p. 45.

Platón) supieron atraer a la corte siracusana a los mayores talentos de la época. Huéspedes de Hierón, en efecto, fueron Esquilo (cuya tragedia *Los Persas* fue representada en Siracusa), Píndaro, Simónides y Baquílides.

Después de muchas vicisitudes que no es preciso mencionar, Siracusa llegó inclusive a ser victoriosa de Atenas, en la guerra del Peloponeso, gracias desde luego a la ayuda de Esparta, pero también a la energía de su defensor Hermócrates. Este Hermócrates fue luego desterrado al restablecerse en Siracusa la democracia, pero muy pronto se añoró su presencia, ya que, imperando el régimen democrático, Cartago, el enemigo hereditario, volvió de nuevo sobre la isla, destruyó Selinunte e Himera, y se apoderó de Agrigento. Hermócrates, entonces, después de haber combatido con sus propios recursos a los cartagineses, encontró la muerte al intentar volver a Siracusa por la fuerza; y fue en ese momento cuando uno de sus jóvenes lugartenientes, Dionisio, se hizo nombrar estratego, y después estratego único, hasta acabar finalmente por concentrar en su persona todo el poder.

En el año 387, cuando le visitó Platón, llevaría Dionisio alrededor de diecisiete años de tiranía, durante los cuales había acabado por relegar a los cartagineses a la extremidad occidental de Sicilia; había puesto la isla, casi en su totalidad, bajo la dependencia de Siracusa, y había extendido sus conquistas hasta la Italia meridional. Y fue precisamente en este cenit de su prestigio cuando Dion, el joven cuñado de Dionisio, y que era, no obstante su temprana edad, algo así como su primer ministro, invitó a Platón —que se hallaba tan cerca, en Tarento— a visitar la corte de Siracusa. De parte de Platón, como hemos dicho, no es creíble que pensara como algo posible la conversión completa a la filosofía de un tirano tan arraigado en la tiranía; pero sí podemos suponer que le lisonjeara la idea de sembrar la buena semilla, si no en el mismo Dionisio, sí en Dion, ciertamente, que un día u otro podía llegar al supremo poder en Sicilia. Dionisio mismo, además, si no tocado precisamente del amor a la sabiduría, no era ajeno al culto de las musas. En medio de sus empresas políticas cultivaba la poesía, y con tan grande afán, que año con año aspiraba al triunfo, con sus dramas, en el festival de Atenas. Su vanidad literaria era tan grande, que el poeta Filoxeno, a lo que se decía, había sido condenado a trabajos forzados en las canteras de Sicilia por haber externado su desaprobación de la poesía de

Dionisio. Un día se le permitió volver a la corte a oír recitar la última composición del tirano; y no bien la hubo escuchado cuando exclamó: "¡Que me vuelvan a las canteras!" Dionisio, entonces, rió de buena gana y perdonó al que tan alto apreciaba su honor de hombre de letras.

Con estos antecedentes, no debe sorprendernos lo que le sucedió a Platón, cuando invitado solemnemente a dar una conferencia en presencia del tirano y su corte, se desarrolló la escena que nos narra Plutarco:

"En esta reunión —dice—, en que el tema general fue la virtud del varón, y la discusión versó principalmente sobre la valentía (ἀνδρεία), manifestó Platón que, entre todos los hombres, los menos valientes eran los tiranos; y en seguida, abordando el tema de la justicia, sostuvo que la vida del justo era bienaventurada, y desdichada, a su vez, la del injusto. El tirano, entonces, sintiendo ser él mismo el reprendido, no pudo llevar estos discursos, y se irritó, además, de que los asistentes admiraran al orador y estuvieran hechizados por sus palabras. Poseído, al fin, de una vehemente cólera, preguntó al filósofo que con qué intención había venido a Sicilia; y habiendo contestado Platón que con la de buscar un hombre virtuoso, replicó el tirano: 'Pues parece, por los dioses, que no lo has encontrado.' "[7]

Menos mal si todo hubiera parado allí; pero Dionisio no habría sido el hombre de acción que fue si no hubiera pasado, en esta ocasión también, de las palabras a los actos. Hizo, en efecto, lo más vil, que fue saciar su despecho mediante la entrega que hizo de Platón al embajador espartano Polis, quien en esos días se aprestaba a zarpar de Siracusa, con destino a su patria. Polis, según parece, recibió de Dionisio la comisión secreta de matar a su prisionero en el camino, o por lo menos venderlo como esclavo. Esto último fue lo que llevó a efecto Polis, por humanidad tal vez. Podemos imaginar la terrible sorpresa de Platón cuando, al doblar la trirreme el Golfo Sarónico y ver de nuevo el cautivo, en lontananza, las montañas del Ática, se encontró con que, en lugar de dirigirse al Pireo, atracaba la nave en la isla de Egina, entonces aliada de Esparta, y por tanto en guerra con Atenas. Allí fue desembarcado Platón sin mayores miramientos, para ser expuesto luego, como uno de tantos, en el mercado de esclavos. En otro tiempo,

[7] *Dion*, V.

muchos años antes, había vivido en aquella isla Aristón su padre (y Platón mismo, según dijimos, pudo haber nacido allí), mientras subsistió la efímera colonia fundada en Egina por Pericles. ¡Qué contraste entre aquellos recuerdos felices y la amarga realidad actual de verse ofrecido en el mismo sitio, como vil mercancía, al mejor postor!

Pocas veces habrá sido la Providencia (que velaba por Platón, y después de él, y mediante él, por la civilización de Occidente) tan visible como en aquel trance. Por allí, en efecto, y en aquel momento, acertó a pasar el acaudalado Aníkeris de Cirene, uno de los cofundadores, bajo la dirección de Aristipo, de la escuela cirenaica, y quien parece haber conocido a Platón cuando éste fue a Cirene, atraído por el geómetra Teodoro. Al punto ofreció Aníkeris la elevada suma de treinta minas que se pedía por el rescate del ilustre cautivo, con lo que éste pudo al fin volver a su ciudad y a los suyos. Poco después fundaba la Academia y se entregaba de lleno, en el acmé de su vida y con la experiencia de toda índole adquirida en sus viajes, a la especulación y al magisterio. Aníkeris también, a lo que se cuenta, fue quien compró el terreno y el huerto que se pusieron bajo la advocación tutelar del héroe Academo y de las Musas. En los años de quietud y solaz que allí pasó, debió Platón, más de una vez, haber recordado aquel infausto viaje siciliano como una pesadilla que había pasado para siempre.

Segundo viaje

Pero no iba a ser así. Veinte años después de aquel primer viaje y de la fundación de la Academia, o sea en 367, moría Dionisio I, víctima de la eufórica embriaguez con que celebró su triunfo literario, cuando al fin, después de incontables años de esfuerzos, obtuvo en Grecia el primer premio con su tragedia "El rescate de Héctor".[8] Y no bien hubo fallecido el tirano cuando Dion, su cuñado, y quien siguió manteniendo con Dionisio II el alto ascendiente que tenía con su padre, juzgó

[8] Éste fue, al parecer, el origen de la última enfermedad de Dionisio, aunque Cornelio Nepote dice que fue Dionisio su hijo quien precipitó, si no es que verdaderamente causó la muerte de su padre, haciéndole ingerir un fuerte narcótico, para evitar que Dion pudiera hablar con el paciente sobre los derechos sucesorios de los otros hijos de Dionisio el Viejo y sobrinos de Dion, como después explicaremos (C. N. *Dion*, II). De ser esto verdad, se comprende luego cuán poco dispuesto debía estar para la sabiduría y la virtud quien comenzaba su carrera política por un parricidio.

ser la ocasión propicia, excelente mejor dicho, para que Platón volviera a Siracusa, en condiciones que parecían ser las mejores para la reforma moral del reino.

Dion de Siracusa fue por cierto la mayor conquista espiritual de Platón en su primera visita a Sicilia; el único fruto tangible de aquel viaje en lo demás frustrado. En el alma juvenil de Dion fructificó espléndidamente la semilla sembrada por Platón, como lo declara este mismo. "Dion —dice— de fácil percepción en todo y, con respecto a mis lecciones, me comprendía con una rapidez y un ardor como ninguno de los jóvenes con quienes he topado después; y resolvió vivir el resto de su vida de manera diferente que la mayoría de los italianos y sicilianos, haciendo más aprecio de la virtud que del placer y los demás modos de molicie".[9] Caso excepcional, sin duda, en la Siracusa de aquel tiempo, donde, como lo dice el mismo Platón, el día se iba en banquetes, y nadie dormía solo por la noche.[10]

Considerando, por último, la buena disposición en que aparentemente estaba Dionisio el Joven, de recibir una adecuada educación política y filosófica, creyó Dion, en suma, que esta vez sí se les deparaba, a él y a Platón, una "suerte divina" (θεῖα τύχη) que por motivo alguno podían desaprovechar, para implantar la "vida verdadera y feliz", y que por esto Platón, no obstante ser ya sexagenario, debía de nuevo trasladarse a Sicilia. Al describirnos estas consideraciones con todo pormenor, agrega Platón que a él también, por su parte, le hacía mucha mella la reflexión de que, en caso de desoír la invitación que se le hacía, mostraría ante todos que no era él mismo sino una "mera voz" (λόγος μόνον), sin la energía necesaria para pasar de la palabra a la acción. Es una confesión preciosa que nos prueba, por si no estuviéramos de ello convencidos, que a Platón no le abandonó jamás, todo lo noble y pura que queramos suponerla, la pasión política, el afán irreprimible de organizar en algún sitio, si ya no en su propia patria, la vida perfecta que había delineado en la *República.*

Aceptado, pues, el envite, todo pareció sonreírle al filósofo a su desembarco en Sicilia. En un carro suntuosamente adornado fue llevado de su trirreme al palacio real, y el tirano ofreció a los dioses un sacrificio en acción de gracias. En los días que

[9] *Carta* VII, 327 a.
[10] *Ibid.*, 326 b.

siguieron, pareció haber habido, por la virtud carismática de la sola presencia de Platón, una mudanza completa en las costumbres: sobriedad en los festines, modestia del tirano, y por feliz remate de todo, un "entusiasmo general por las letras y la filosofía". Así lo dice Plutarco, quien agrega, no sin cierta sorna, que el palacio estaba lleno de polvo, debido a la multitud de cortesanos que trazaban figuras geométricas en la capa de arena que al efecto se había depositado sobre el suelo.[11] Muy al pie de la letra, por lo visto, habían tomado estas gentes aquello de que la geometría es la propedéutica de la filosofía. La corte, en suma, platonizaba de lo lindo.

Pronto, sin embargo, comenzaron las cábalas e intrigas. El partido opuesto a Dion, acaudillado por Filisto, halló el modo de calentarle la cabeza a Dionisio, con la especie de que la venida de Platón no significaba, en el designio de Dion, sino el principio de una conspiración enderezada, primero, a reducir al tirano a la impotencia política, por el influjo deletéreo de la filosofía, y últimamente a deponerlo, para poner en su lugar a uno de los hijos de Aristómaca, hermana de Dion. Conviene recordar, en efecto, que Dionisio I había tenido simultáneamente dos esposas: Doris, madre de Dionisio II, y Aristómaca, cuyos hijos, por lo mismo, habían sido excluidos de la sucesión. Por otra parte, Dion mismo, aparte de haber sido, por parte de Aristómaca, cuñado de Dionisio I, había llegado también a ser su yerno, al casarse con una de las hijas que el tirano había tenido de Doris, su otra esposa; por lo cual podía reivindicar él mismo: Dion y no sólo sus sobrinos, el supremo poder a la muerte de Dionisio.

Excitadas de este modo las sospechas de Dionisio II, llegó a su clímax la intriga cuando Filisto puso en sus manos una carta de Dion a los cartagineses (y que Filisto había sabido interceptar, o de cualquier modo procurársela), en que les decía que no fueran a tratar de la paz con Dionisio sino mediante él: Dion, por ser el solo y eficaz conducto para que todo tuviera arreglo completo y satisfactorio. Acto seguido, tuvo lugar la escena que Plutarco nos ha descrito así:

"Con el pretexto de que quería llegar con él, en lo privado, a una reconciliación amistosa, llevó Dionisio a Dion, al pie de la Acrópolis, hasta la playa. Luego de mostrarle la carta, le echó en cara el estar conspirando con los cartagineses contra él. Dion trató entonces de justificarse, pero el tirano no se lo

[11] *Dion*, XIII.

permitió, sino que inmediatamente, así como estaba, le hizo abordar un esquife, y ordenó a los marineros llevarlo a la costa italiana." [12]

Con razón se ha comparado esta situación [13] con la que Racine pintó magistralmente en su *Britannicus*. Una vez que Nerón se deja persuadir de que Agripina aspira a derrocarlo, para poner en su lugar a Británico, está resuelta en su ánimo la muerte de ambos. A diferencia de Nerón, Dionisio se contenta con el destierro de Dion, y le deja no sólo la vida, sino el disfrute de su inmensa fortuna, con lo que Dion podrá llevar, en los largos años de exilio que le aguardan en Grecia, una vida principesca.

Privado así de su más cierto amigo y protector, pasó Platón por las más extrañas e impensadas peripecias. Será mejor dejar, una vez más, la palabra a Plutarco:

"En cuanto a Platón —dice— se lo llevó luego Dionisio a la Acrópolis, donde bajo la apariencia de una amistosa hospitalidad, le puso una guardia, a fin de que no pudiera irse con Dion y dar testimonio de la injusticia del tirano. Y una vez que con el tiempo y el trato se hubo acostumbrado Dionisio a su compañía y conversación, del modo que una fiera aprende a tener trato con los hombres, concibió por él un amor tiránico (ἔρως τυραννικός), exigiendo que a él solo le amase Platón y le admirase más que a todos; y aun se mostró dispuesto a confiarle la administración de la tiranía, con tal que Platón lo amase, a su vez, más que a Dion. Ahora bien, esta pasión fue una calamidad para Platón, pues el tirano, al igual que todos los amantes desdichados, enloquecía de celos, y en un punto y a menudo pasaba con él de la cólera a la reconciliación." [14]

De mano maestra, por cierto, está pintada en este pasaje aquella naturaleza de Dionisio el Joven: enfermiza inestabilidad, complejos de inferioridad de toda especie, de quien quería a todo trance, y con tan mísera condición, imponerse en todo por sí mismo: en el gobierno, en el amor y en la filosofía; todo lo contrario, en suma, del carácter entero y de una pieza, hasta en su desmesura y su soberbia, de Dionisio el Viejo. Fue en vano que Platón, como nos lo cuenta él mismo, se esforzase por canalizar aquella pasión hacia la vida filosófica y virtuosa: "venció él —nos dice— con su resistencia." [15] Jamás pudo adquirir aquella "armonía interior", aquel "dominio de sí mismo" [16] que Platón reclamaba de él como la primera condición para todo ulterior programa de estudios o de gobierno. Finalmente, al estallar de repente una guerra que le obligaba a una larga ausencia, consintió Dionisio en la liberación de su amado y sufrido huésped, mejor dicho su prisionero, a quien aquél prometió, además, que haría repatriar a Dion así que acabara la guerra. A mediados de 365 estaba Platón de regreso en Atenas, terminando así su segundo viaje siciliano, tan desastrado como el primero.

[12] *Dion*, XIV.
[13] Georges Méautis, *Platon vivant*, Paris, 1950, p. 52.
[14] *Dion*, XVI.
[15] *Carta* VII, 330 b.

Tercer viaje

Pocos años duró el sosiego de que pudo disfrutar Platón, entregado de nuevo a sus labores en la Academia; y lo que le aconteció luego es una nueva confirmación de que ningún hombre, por independiente que pueda ser en apariencia su situación, puede escapar en cierto momento a la presión de las circunstancias. Platón, el aristócrata de Atenas, el primer pensador y escolarca de su tiempo, cayó, una vez más, en la red de intrigas que supo tenderle el atormentado y voluntarioso señor de Siracusa.

En aquella "pobre alma", en efecto (es Platón mismo quien así la define), seguían hirviendo las pasiones más mezquinas, las más propias de la mujer que del varón: los celos y la vanidad. Los celos, por la parte de Dion, quien había establecido su residencia en Atenas, donde llevaba una vida de gran señor y compartía ilustremente, como mecenas y como filósofo, los trabajos de la Academia. De todas las ciudades de Grecia recibía continuamente distinciones de todo género, y la misma Esparta —honor sin precedente— llegó a otorgarle el derecho de ciudadanía. Dionisio podría reinar en Siracusa, pero en el mundo espiritual helénico reinaba Dion. Dionisio, claro está, no tenía sino que llamarlo de nuevo a Siracusa, y Dion habría accedido gustosísimo; pero allí mismo recelaba el tirano la popularidad intelectual y política de su brillante rival. En estas circunstancias, debió de parecerle a Dionisio que lo mejor sería traer no a Dion, sino a Platón, la luminaria mayor de la Academia, con cuya falta se ensombrecerían más o menos todas las demás, y en segundo lugar, y no lo menos importante, tener al filósofo,

[16] *Ibid.* 331 d y 332 d.

so capa de hospitalidad, en realidad como un rehén cuya custodia impediría a Dion lanzarse francamente (como en efecto sucedió más tarde) a la conquista del poder en Siracusa. Que éste era el plan oculto del tirano, se deduce claramente de lo que, sobre los motivos psicológicos de su invitación a Platón, nos cuentan este mismo y Plutarco.

En las mismas fuentes está el otro motivo concurrente con el de los celos, o sea, el de la vanidad. La filosofía como vanidad, la peor de sus deformaciones, era, según todas las apariencias, la que cultivaba Dionisio; y siendo así, necesitaba a todo trance el reconocimiento de Platón para darle, frente a todos y sin discusión, beligerancia filosófica. Si Platón llegaba a aprobar el tratadillo filosófico que el tirano había osado escribir, no habría más que pedir y todo estaría en su punto. Por último, cabe incluso la posibilidad (Plutarco la admite) de que Dionisio estuviera sinceramente arrepentido de no haber sabido aprovechar, la primera vez, las enseñanzas de Platón, y que con la misma sinceridad, por lo tanto, quisiera de nuevo tenerle consigo. Todo es posible, hasta el amor de la sabiduría, en estas naturalezas tortuosas y complicadas. Todo pueden recibirlo, pero siempre, según el adagio escolástico, al modo del recipiente.

"Como tirano que era —dice Plutarco, resumiendo la situación—, extravagante en sus deseos y obstinado en todo cuanto emprendía, lanzóse Dionisio a la conquista de Platón; y sin dejar palanca que no moviese, persuadió a Arquitas y a los pitagóricos a hacerle venir, constituyéndose en garantes de su seguridad." [17] Por último, y según sigue narrando el mismo historiador, Dionisio envió directamente a Atenas una trirreme, cuyo capitán o embajador llevaba varias cartas. Una, de Dionisio a Platón, en que le decía que Dion alcanzaría cuanto pidiese con tal que Platón embarcara luego con destino a Sicilia; pero que, de lo contrario, no sólo subsistiría el destierro de Dion, sino que se usaría con él —si no en su persona, sí en sus bienes y en sus familiares— de todo el rigor. Dion, a su vez, recibió cartas de su esposa y de su hermana, en que le rogaban influir en Platón para que accediera al convite, o mejor dicho a la intimación del tirano, para precaver su ira, con todas sus consecuencias, que traería la repulsa.

¿Qué otra cosa podía hacer Platón sino embarcarse, cuando de tal suerte se veía envuelto en tantas intrigas políticas; cuando

[17] *Dion*, XVIII.

de todas partes: italianos, sicilianos y atenienses, como lo dice él mismo, le hacían tantos y tan diversos cargos de conciencia; cuando de su abstención podía resultar, si no la ruina de un Estado, por lo menos la de sus amigos más fieles y más queridos? Pocos momentos habrá habido, sin duda, tan patéticos en la vida de Platón. Allá va de nuevo, casi septuagenario (es el año de 361), a apurar el último cáliz, el más amargo.

Pasados, en efecto, los primeros festejos, no tardó en desvanecerse la esperanza, por muchos mantenida, de que, como dice Plutarco, pudiera Platón triunfar sobre Filisto, y la filosofía sobre la tiranía. Pues en primer lugar, en lo que hace a la filosofía, Platón pudo luego comprobar por sí mismo cuán sin fundamento era lo que le habían contado sobre los maravillosos progresos (así lo afirmaba nadie menos que Arquitas) que Dionisio habría hecho en todas las ciencias, hasta la más alta. Nunca pudo Dionisio —y esto era por ventura lo más importante— avenirse al duro trabajo, al régimen de todos los días, que con estos precisos términos le señalaba Platón [18] como la propedéutica vital de toda filosofía que debe ser esto ante todo: estilo de vida, antes que saber conceptual. En lugar de esto, y sin renunciar en nada a la vida voluptuosa siciliana, Dionisio se comportaba como todos los que se contentan con un barniz de doctrinas ajenas, tan efímeras como el tinte que reciben en su piel los que han tostado su cuerpo al sol.[19] "Dionisio —sigue diciendo Platón— se jactaba de saber muchas cosas y las más sublimes, y creía tener de ellas una información suficiente por lo que había oído de labios ajenos." [20] Nunca pudo entender que la filosofía no es un haz de nociones prefabricadas, sino fruto vital del espíritu, "como la llama que brota de la chispa y crece luego por sí misma". Es la imagen de que se sirve Platón en la larga digresión filosófica de la Carta VII, de la que hablamos en el capítulo anterior. Por lo pronto, hagamos constar el desencanto que recibiría al darse cuenta de la miseria intelectual y moral de su supuesto discípulo, y el poco o ningún aprecio en que habrá tenido el opúsculo filosófico con que Dionisio quiso deslumbrarle, y por él o a través de él, a los círculos culturales de la época. Por último, y ya que no había ido allí como uno de tantos cortesanos aduladores que

[18] πόνος ἡλίκος καὶ δίαιτα ἡ καθ' ἡμέραν... *Carta* VII, 340 e.
[19] *Ibid.* 340 d.
[20] *Ibid.* 341 b.

rodeaban al tirano, Platón da a entender suficientemente haberle expresado a aquél, con toda franqueza, su opinión sobre todo ello: el hombre mismo y su producción intelectual.

No sabemos con toda precisión qué fue antes y qué fue después; pero del relato de Platón puede colegirse, a lo que nos parece, que el despecho que concibió Dionisio, al verse de tal modo herido en su vanidad filosófica, fue la causa que le hizo precipitarse (por más que en cualquier hipótesis hubiera al fin llegado a esto) a herir a su vez a Platón en lo que más podía afligirle, que era en lo tocante, por cualquier aspecto, a su amigo Dion. Lejos de levantarle, en efecto, el destierro que le había impuesto, decretó Dionisio la confiscación o por lo menos el secuestro de sus bienes, con lo que los procuradores de Dion no pudieron enviarle más los productos de aquéllos. Ante este acto patente de perfidia, protestó Platón, en presencia del tirano, por el incumplimiento de sus más solemnes compromisos, y que habían sido, además, la condición misma de la venida de Platón a la isla. Siguiéronse luego largas y enojosas negociaciones, y al fin acabó Dionisio por aceptar el levantamiento del secuestro, a condición de que Dion transfiriera su domicilio de Atenas al Peloponeso, desde donde no podría brillar tanto, y sería, en todos sentidos, menos peligroso para Dionisio. La otra condición era la de que en ningún caso podría disponer del capital, sino tan sólo de los intereses. Como era natural, Platón contestó que no tenía facultades para aceptar estas propuestas en nombre de Dion, sino que era preciso dárselas a conocer y esperar su respuesta.

Así pasó el tiempo, y entretanto se agriaron cada día más las relaciones entre Platón y Dionisio, por una serie de incidentes palaciegos que no es del caso relatar, y cuyo resultado fue que Dionisio llegara a creer —o que por lo menos lo aparentara— que Platón se había confabulado secretamente con sus enemigos. Entonces sobrevino la ruptura. Con el pretexto de tener necesidad de mayor espacio para ciertas ceremonias religiosas, Dionisio expulsó a Platón del palacio y lo relegó al cuartel de los mercenarios, de cuyo contingente se escogía la guardia personal del tirano, quien, por lo visto, no se fiaba para nada de sus conciudadanos. Ahora bien, entre esta mala gente, siempre dispuesta a todo, no sólo pasó Platón incomodidades y malos tratos, sino que su vida misma acabó por verse en verdadero peligro. Para los mercenarios, en efecto, Platón era el "enemigo", ni más ni menos, ya que preveían ellos —y en esto razonaban bien— que si alguna vez, por obra de la filosofía, se mudara el poder tiránico en poder constitucional, la consecuencia inmediata había de ser el licenciamiento de la tropa advenediza, cuya única razón de ser estaba en servir de soporte a la tiranía. De aquí que estos matarifes pensaran seriamente en liquidar al filósofo, hasta el cual llegaron varias veces, como lo cuenta él mismo, amenazas de muerte.

En tan crítica situación, Platón hizo lo que debía hacer, que fue escribir a Arquitas, su poderoso amigo, pidiéndole su amparo en trance tan angustioso. No sabemos cómo pudo salir este mensaje y llegar a su destino, pero lo cierto, y lo importante, es que Arquitas, consciente de la grave responsabilidad que le cabía en todo este asunto, por lo que antes dijimos, respondió velozmente y según convenía. Dándole otro color, pero en realidad para reclamar la persona del ilustre prisionero, despachó Arquitas una embajada oficial de Tarento a Siracusa. Así que hubo llegado, el jefe de la misión, Lamisco, se apersonó con Dionisio, y en nombre de su soberano demandó la libertad y el regreso de Platón. Dionisio comprendió bien que su repulsa podía plantearle hasta un *casus belli* con Tarento, y no le quedó otra salida que autorizar la de su forzado huésped. Hasta le costeó, según se dice, los gastos de la travesía, con tal de no malquistarse con Arquitas. Como una coda irónica, añade Plutarco que como, en el momento de la despedida, le dijese Dionisio a Platón, entre veras y bromas, que sin duda iba a ser él, Dionisio, objeto de muchas acusaciones en los coloquios de la Academia, el filósofo le contestó sonriendo: "Que los dioses impidan que llegue a haber en la Academia tal escasez de tópicos de discusión, como para que necesite alguien acordarse de ti." [21]

Triunfo y tragedia de Dion

Tampoco esta vez, empero, los dioses escucharon su voto; porque si bien habían terminado para Platón, ahora sí definitivamente, sus andanzas sicilianas, no iba a caer sobre ellas tan pronto el bienhechor y deseado olvido. Le quedaba aún por apurar lo más amargo tal vez, por afectarle no a él mismo, sino a Dion, su amigo del alma. Y por esto también, no podemos dejar de relatar sumariamente los acontecimientos que

[21] *Dion*, XX.

siguieron hasta la muerte de Dion, porque pertenecen también a la experiencia íntima de Platón, a pesar de su inacción real, y forman así parte del ciclo entero de sucesos y vivencias, de tan tremendo impacto en su vida.

Según nos cuenta él mismo, Platón, de regreso a su patria, se dirigió primero al Peloponeso para asistir, en Olimpia, al festival del año 360. Allí se encontró con Dion, quien había ido también a los juegos olímpicos, y que impuso luego a su amigo de las últimas y funestas providencias tomadas por el tirano de Siracusa. Dionisio, en efecto, así que hubo partido Platón, abandonó del todo el camino de la reconciliación con Dion, se apoderó de su esposa Arete, que había quedado en Siracusa, y la dio en matrimonio, contra su voluntad, a Timócrates, uno de sus oficiales. Esto con la esposa. Con el hijo de ambos, de Dion y Arete, discurrió el tirano un expediente de la más negra perversidad. "Mandó educarlo —dice Cornelio Nepote— de tal modo que, a fuerza de complacencias, se le inculcaran los más vergonzosos apetitos. No había llegado el adolescente a la pubertad, cuando tenía ya trato con cortesanas, hartábase de vino y de manjares y no tenía un solo momento de lucidez." [22]

Sabedor de estos ultrajes, del primero por lo menos, "volvió Dion —dice Plutarco— todos sus pensamientos a la guerra". Comenzó luego a organizar, entre sus amigos de Grecia y con todos los recursos de que pudo echar mano, la expedición contra Siracusa; y allí mismo, en Olimpia, trató de interesar a Platón en sus planes, solicitando de él su apoyo moral por lo menos, ya que otra cosa no podía esperarse de un septuagenario ni de su personalidad. Esta vez, empero, mantuvo Platón resueltamente, y desde el principio, una neutralidad absoluta. En tres motivos, según lo dice él mismo, fundó su negativa: en razón de su edad en primer lugar; por el respeto que, a pesar de todo, le merecía aún el vínculo de hospitalidad que había contraído con Dionisio (Platón llega, en efecto, a estimar como un beneficio el que su huésped hubiera respetado su vida cuando pudo quitársela), y por último, en razón de los medios, cualquiera que fuese su justificación por otra parte, que iba a emplear Dion contra su enemigo. El empleo de la violencia, para Platón, era un mal, pues no se comprende de otro modo el final de su respuesta a Dion y sus asociados: "Cuando deseáis hacer el mal, llamad a otros." [23] En pocos pasajes como en éste hallaremos tan perfectamente retratada el alma extraordinaria de Platón. Son sentimientos precristianos, a decir verdad, de perdón y de olvido, como no los encontramos, con la sola excepción de Sócrates, en ningún otro hombre de aquellos tiempos.

[22] C. N. *Dion*, IV.



Otros muchos atenienses, en cambio, algunos de ellos miembros de la Academia platónica, se aprestaron alegremente a tomar parte en la aventura, y siguieron a Dion en la expedición militar que, después de varias vicisitudes, se vio al fin coronada con el triunfo. Cuando Dion entró victorioso en Siracusa, la multitud que le aclamaba era semejante, dice Plutarco, "a una procesión religiosa que festejaba el retorno a la ciudad de la libertad y la democracia, después de una ausencia de cuarenta y ocho años". [24]

He aquí (es lo que piensa luego, según creemos, todo aquel que llega a este punto de la historia) que ahora sí va a darse en este mundo la República platónica, el Estado ideal. Al frente de él, en efecto, se encuentra, rodeado de consejeros de la misma calidad, el tipo acabado del gobernante filósofo, con esta doble y dilatada experiencia; el discípulo amado de Platón; el hombre que jamás, en circunstancias prósperas o adversas, había desmentido la superior calidad de su espíritu. ¿Cómo fue que la realidad no correspondió a tan grande y, al parecer, tan fundada expectación? La historia no suele dar explicaciones, sino que se contenta con narrar los hechos; y los historiadores antiguos, a su vez, se contentan con hacer responsable de todo al poder misterioso y sobrehumano (acaso hasta superdivino) de la *Moira* o de la *Tyche* entre los griegos: la Fortuna entre los latinos. "La fortuna en su inconstancia —dice Cornelio Nepote— comenzó a hundir en el abismo a quien poco antes había exaltado." [25]

Primeramente le hirió en lo que más podía dolerle, en lo que había de amargarle irrevocablemente, o sea, en su hijo, en aquel desdichado adolescente que Dionisio se había empeñado en envilecer, y con tal éxito, que su trágico final fue el que describe el mismo historiador romano, con terrible concisión, en estas líneas: "A tal punto fue incapaz este joven de soportar el cambio sobrevenido en su vida después del regreso a Sira-

[23] κακὰ δὲ ἕως ἂν ἐπιθυμῆτε, ἄλλους παρακαλεῖτε. *Carta* VII, 350 d.

[24] *Dion*, XXVIII.

[25] C.N. *Dion*, VI.

cusa de su padre (pues éste le hizo poner vigilantes encargados de deshabituarlo de su régimen anterior), que se precipitó desde el techo de su casa, y así pereció." [26]

No sólo el suceso en sí mismo debió de causar en Dion la mayor pena que puede afligir a un hombre, sino también el darse cuenta de que, como lo da a entender Cornelio Nepote, fue tal vez la excesiva severidad del padre la que precipitó el suicidio de su hijo, al querer hacerle cambiar de costumbres por medios tan violentos. De un carácter ya duro de por sí, como se ve por esto, acaso contribuyó a endurecérselo más aún el dolor en que se vio sumido; lo cual explicaría tal vez la dirección de su conducta en lo que luego siguió, en el orden político, del modo que vamos a decir.

En el gobierno, en efecto, tropezó pronto Dión con la oposición de un político llamado Heráclides, quien, al igual que Dion, había sido uno de los exilados de Dionisio, y que tenía también gran prestigio entre los siracusanos. Este Heráclides, pues, resentido de que Dion no le diera el cargo que hoy sería equivalente al de primer ministro, hízose nombrar, en una asamblea tumultuosa, almirante de la armada, reconociendo a Dión únicamente como general del ejército de tierra. Ante esta situación, y como el consumado *scholar* que era, citó Dion el verso de Homero: "No puede administrarse bien la república cuando son muchos los que ejercen el mando". "Palabras —comenta Cornelio Nepote— que le concitaron gran odiosidad, porque con ellas parecía dar a entender que aspiraba a reunir en sus manos la autoridad única".[27] Por último, y como Heráclides persistiera en su actitud desafiante, acabó Dion por ordenar o permitir que lo asesinaran.[28]

No sabemos, por supuesto, si en aquellas circunstancias habría o no bastado con el simple destierro de Heráclides para la seguridad interior del Estado. Probablemente no, porque con el tiempo habría vuelto a conspirar; pero entonces, no puede uno dejar de preguntarse por qué fue que Dion, si verdaderamente quería restaurar el gobierno constitucional, no lo hizo condenar, en la forma debida, por la asamblea del pueblo o por el tribunal competente. En lugar de esto, su decisión personal, por justa que haya sido en el fondo, fue un acto arbi-

[26] C. N. *Dion*, IV.
[27] C. N. *Dion*, VI.
[28] "Interficiundum curavit", dice Cornelio Nepote, atribuyendo así a Dion toda la responsabilidad.

trario, y por tanto, desde el punto de vista formal por lo menos, una providencia tiránica.

Si fue un crimen, fue el único que en toda su vida pudo imputarse a Dion. Lo peor fue que, una vez abierto el camino a la arbitrariedad, y para hacer frente a la crisis económica, resultado de la guerra contra Dionisio, pasó Dion a despojar a sus enemigos políticos, si no de sus vidas, de sus fortunas, con lo que pronto se enajenó el apoyo de la aristocracia, luego de la soldadesca, y por último, del pueblo en general. "El vulgo, viendo que Dion no contaba ya con la adhesión del ejército, se producía con mayor libertad y no cesaba de decir que el tirano era insoportable."[29]

En esta situación, propicia ya a todos los desenfrenos, conspiraron contra Dion, para alzarse ellos con el gobierno, dos hermanos: Calipo y Filóstrato, ciudadanos atenienses, y quienes parecían vinculados a Dion por una larga y profunda amistad. Eran algo así, según diríamos hoy, como sus padrinos de bautizo, ya que, durante la estadía de Dion en Atenas, le habían iniciado ambos en los misterios de Eleusis; de lo cual derivaba, en aquella época también, un vínculo espiritual que se tenía por sagrado. En nadie como en ellos tenía confianza Dion; pero todo lo atropellaron: lo divino y lo humano, la religión y la amistad, este par de desalmados.

Un día, en efecto, cuando Dion se encontraba solo y retirado en su aposento, confió Calipo los lugares fortificados de la ciudad y la guardia de palacio a los cómplices de su conjuración. De entre estos mismos eligió luego un grupo de jóvenes vigorosos, que debían presentarse desarmados (pues de lo contrario no hubieran podido entrar en palacio), con el pretexto de visitar a Dion. Admitidos en su presencia, se arrojaron luego sobre él y comenzaron a estrangularle, hasta que por una ventana, y según estaba convenido, uno de los conjurados les alargó una espada, con la que ultimaron a su víctima. Cincuenta y cinco años contaba Dion al morir, y cuatro de gobierno en Siracusa.

Cinco años apenas le sobrevivió Platón. Tanto como su edad, es de creerse que le habrán acabado, como a don Quijote, melancolías y desabrimientos. La muerte de Dion fue seguramente la mayor aflicción que jamás tuvo, y juntamente con esto, el mayor desengaño. Porque si es verdad que, como lo sostiene el mismo Platón, la Academia como tal pudo considerarse exen-

[29] Nepote, *op. cit.* VII.

ta de reproche en todos aquellos trágicos sucesos, no lo es menos que de su seno habían salido aquellos guerrilleros que acompañaron a Dion en su aventura militar y política, y peor aún, los que le traicionaron y asesinaron. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis.* Por impecablemente lógica que sea esta distinción, el hecho brutal era que esa mala gente había medrado, hasta ser lo que fue, en el hogar por excelencia de la sabiduría. ¿Tan deleznable como esto era aquella *paideia,* tan impotente para domar la perversidad humana?

La vejez, las Leyes *y la muerte*

Lo más extraordinario en este último quinquenio de su vida, no es que Platón haya sufrido, como debió de ser, atrozmente, sino que no haya desesperado de su misión, ni del hombre tampoco en cuanto potencia de bien y perfección. Los mismos grandes temas de la educación y del Estado, que llenan toda su obra y que alcanzan su apogeo en la *República,* los sometió ahora, en su vejez, a un nuevo y dilatado tratamiento, al escribir las *Leyes,* su obra última y póstuma. Detengámonos en ella un instante, no para declarar por extenso su contenido, por no ser éste el lugar de hacerlo, sino simplemente para entrever algo de lo que pensaba Platón y cuál era su disposición espiritual en el crepúsculo de su vida.

Es cosa de nuestros días, como si dijéramos, la revaloración de las *Leyes* dentro del *corpus platonicum.* Ya en la antigüedad eran muy pocos, según el testimonio de Plutarco,[30] los que habían leído esta obra, la más extensa entre todas las de Platón, y que ocupa, en números redondos, una quinta parte de su producción en total. Y como la pereza es mala consejera, y de ella no están exentos ni los eruditos, se dio el caso extraordinario, en el siglo pasado, de que nadie menos que Eduardo Zeller declarara, en un trabajo de su primera época, que se trataba de una obra apócrifa, pasando por alto, tranquilamente, el testimonio de Aristóteles sobre su autenticidad. Y para abreviar trámites, y citar apenas los nombres más conspicuos de entre los grandes platonizantes, está el hecho, extraordinario también, de que todavía Wilamowitz-Moellendorff, en la segunda década de nuestro siglo, habla de las *Leyes,* no obstante dedicarles un largo y concienzudo capítulo, como de una "obra pesada" o

[30] *De Alex. fortuna,* 328 e.

de un "estupendo caos",[31] y agrega que bien puede dispensarse de su lectura todo aquel que, como filósofo, quiera tener una visión completa —que le brindan ampliamente las demás obras— de la filosofía platónica.

No sin asombro se pregunta uno, hoy en día, cómo pudieron alguna vez decirse en serio tantas barbaridades. No se comprende cómo puede un filósofo, para el cual debe tener validez absoluta el dicho de nuestro gran poeta: "la forma esclava, la razón señora", hacerle ascos a una obra por el simple hecho de que tenga defectos por su factura literaria, o por otros aspectos si se quiere, cuando juntamente con todo esto hay en ella, por su contenido, una insondable riqueza. Es el caso, resueltamente, de las *Leyes,* en la cual, como obra de senectud al fin, está todo lo malo y lo bueno de la vejez. Lo primero, por la ausencia de dramatismo, color o movimiento, como queramos, que encontramos en los grandes diálogos de la juventud y de la madurez. Lo segundo, a su vez, y que nos compensa cumplidamente de la falta de todo aquello, lo que podríamos llamar el testamento de Platón, es decir sus ideas últimas, definitivas, sobre todo lo que a lo largo de su vida, en más de medio siglo de filosofar, había indagado tan afanosamente: el hombre, el Estado y Dios.

Según por donde se miren, las *Leyes* son algo menos y más sublime que la *República,* y lo notable del caso es que su mérito reside tanto en lo menos como en lo más de esta comparación. Son también esos libros, como dice Jaeger, una exposición universal de la vida humana, pero más *terre-à-terre,* como si dijéramos; mucho más permeados de empirismo, que se manifiesta sobre todo en la importancia que ahora se atribuye a la legislación (de ahí el nombre de *Nómoi* que recibieron), en lugar de confiarlo todo a la intuición infalible de los "guardianes", iluminados por la Idea del Bien. De esta nueva idea, alcanzada apenas en la vejez del filósofo, de que el "*ethos* de las leyes", como dice él, configura las costumbres de un pueblo, procede literalmente *L'esprit des lois* de Montesquieu, con todo lo que esta obra ha influido en la estructura del Estado moderno.

De la larga experiencia del escritor y de su más templado juicio, provienen igualmente las felices innovaciones que con referencia, una vez más, a la *República,* encontramos en las *Le-*

[31] "Wunderliches Chaos... dieses schwere Werk". *Platon,* Berlin, 1920, I, 654-55.

yes. En primer lugar, desaparece del todo la absurda institución, prescrita en aquélla para los guardianes, de la comunidad o promiscuidad de mujeres e hijos; la familia vuelve a tener en todas las clases, y no sólo en las inferiores, la dignidad que reclama. En seguida, y en consonancia con esta moral fundamental de las relaciones intersexuales, viene la enérgica condenación de la pederastia, a la que Platón califica, sin miramientos, de vicio *contra naturam:* παρὰ φύσιν.[32] Por último, no puede dejar de mencionarse, entre las novedades más sobresalientes de las *Leyes,* la de que la educación no se confina ya a las clases superiores, como en la *República,* sino que se extiende a todo el pueblo, a los hombres libres por lo menos, y está a cargo de un funcionario que es el completo equivalente del ministro de educación en el Estado moderno. Si toda la obra de Platón puede considerarse, a justo título, como *paideia,* es aquí, y no antes, donde alcanza su perfección, al ordenarse, hasta en sus ínfimos detalles, la educación popular. "El paso revolucionario —dice Jaeger— dado por Platón en las *Leyes,* que constituye su última palabra sobre el Estado y la educación, consiste en instituir una verdadera educación popular a cargo del Estado. Platón concede a este problema, en las *Leyes,* la misma importancia que en la *República* concedía a la educación de los gobernantes".[33]

Por este aspecto sobre todo, según parece estar históricamente bien comprobado, tuvieron las *Leyes* un inmediato y poderoso influjo, poco después de la muerte de su autor, en la sociedad ateniense. "Causa sorpresa —dice Wilamowitz— el que no hayan quedado las *Leyes* sin eficacia práctica; pero así sucedió, y fue la misma Atenas la que escuchó luego las admoniciones de aquel a quien, mientras vivió, había despreciado".[34]

Que al digno filólogo le cause todo esto "sorpresa" *(Überraschung),* se explica apenas en función de la desestima que él mismo tiene de las *Leyes;* pero los hechos están allí, y Wilamowitz no tiene más remedio que registrarlos honradamente. Platón, en efecto, escribió su última obra y acabó su vida en el crepúsculo definitivo de Grecia como protagonista en la historia; diez años antes de la batalla de Queronea, que dio a Filipo de Macedonia la hegemonía en el mundo helénico. Ahora bien, y por primera vez desde tiempos inmemoriales, se vio a la juventud ateniense retroceder cobardemente en el combate, al paso que los tebanos supieron resistir hasta el último hombre. Fue entonces cuando en Atenas se dieron cuenta, aunque demasiado tarde, de que había allí algo podrido hasta su raíz, y que el mal no podía curarse sino mediante una reforma educativa, igualmente radical. La que llevaron a cabo fue, aun en sus pormenores, una copia de las *Leyes,* como lo reconoce el mismo Wilamowitz al hacer, en todos sus detalles, la confrontación.[35] De ningún otro diálogo de Platón sabemos que haya tenido una eficacia práctica igual o semejante.

Hay algo, empero, que, en toda producción del espíritu, está aún más allá de su dilatación en el tiempo, y que es su valor de eternidad. A las *Leyes* les viene este valor de la configuración que en ellas recibe la religiosidad de Platón, y que fue precisamente, a nuestro entender, la causa del menosprecio que por esta obra mostró la escuela liberal o positivista del siglo pasado o principios del presente: Zeller, Gomperz, Grote, Wilamowitz... Para este último, las *Leyes* son un descenso *(herabsteigen)* de la "fe filosófica" de los diálogos anteriores, y la causa de esta decadencia hay que buscarla en la obnubilación que en el alma de su autor habían producido las tragedias de su vida, el desmoronamiento de sus esperanzas y sus enfermedades.[36]

Estas apreciaciones son muy propias de la época en que se pensaba, según llegó a decir alguien que presumía de ingenioso, que la conversión religiosa viene con la arterioesclerosis, pero son totalmente caducas hoy en día, cuando tanto la fenomenología como la antropología filosófica o cultural han vuelto a darle a la religión el lugar que le corresponde entre las manifestaciones más originarias y auténticas del espíritu humano. Con referencia a Platón, además, sería del todo inexacto hablar de "conversión", dado que la religión fue el motor constante de su vida y su vivencia más profunda. Lo único que hay es que su

32 *Leyes,* 636 c. Nunca aprobó Platón el llamado "amor griego", es verdad, pero en los otros diálogos lo presenta simplemente como un hecho, sin pronunciarse, mediante el personaje de Sócrates, ni en favor ni en contra. Ningún otro filósofo griego, hasta donde sabemos, había reprobado la pederastia antes de que Platón lo hiciera. Después de él lo hizo, y en términos más violentos aún, Aristóteles *(Ética nicomaquea,* 1148 b 28), quien por algo recibió, entre sus varios epítetos, el de *vox naturae.*

33 *Paideia,* México, 1962, p. 1056.

34 *Platon,* I, 700.

35 "Der Anschluss an die Gesetze Platons ist in allem unverkennbar..." *Platon,* I, 701.

36 "Die Tragödie seines Lebens, der Zusammenbruch seiner Hoffnungen, die Kränkungen, die er persönlich erfuhr, haben seine Seele verdüstert". *Platon,* I, 693.

experiencia religiosa llega ahora a un punto de radiante claridad como no se había alcanzado, antes de él, en el mundo antiguo, con la sola excepción del pueblo judío, que recibió estas verdades no por investigación propia, sino por revelación directa, sobrenatural y positiva.

El núcleo de esta última teología platónica —que redunda por sí misma en cosmología y antropología— lo sitúan todos los exegetas en la extraordinaria proposición de que: "Dios es, para nosotros, y en grado supremo, la medida de todas las cosas, y mucho más, a lo que pienso, que no el hombre, según pretenden algunos".[37] Es clara la alusión al famoso apotegma de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas.

A este relativismo o subjetivismo sustituye Platón, de una plumada, el único objetivismo inconmovible, que es el objetivismo divino; y de paso también, anticipándose a San Agustín, radica en Dios mismo las Ideas, en cuanto que no tiene ya necesidad de este reino eidético, que antes parecía ser autónomo, quien es por sí mismo, con absoluta soberanía, supremo canon y medida. Lo es en todos sentidos, como causa eficiente y como causa final, como "meta hacia la que todo debe proyectarse",[38] ahora que aparece con su nombre propio y personal de "Dios", y ya no, como en la *República*, encubierto en el velamen filosófico de la Idea del Bien. Y por esto mismo, por haberse rasgado todos los velos, por ser ya no la Idea, sino la Persona el sujeto de la omnipotencia soberana, elimina del todo Platón aquellas misteriosas potencias de la "fortuna" y el "azar" (τύχη καὶ καιρός) que en la mentalidad griega concurrían con la divinidad, cuando no la excedían, y proclama altamente que es Dios quien gobierna sin excepción la totalidad de los negocios humanos, y con Él, a Él subordinados, la fortuna y el azar.[39] Para Platón también, antes de que Aristóteles lo dijera, y luego Dante, que no hizo sino copiarlo, es de Dios de quien "depende il cielo e tutta la natura".[40] Y esta dependencia la entiende Platón como la de las marionetas en manos del titiritero, como se ve del siguiente pasaje:

"Mi respuesta es que debemos aplicarnos seriamente a lo que es serio, y no a lo que no lo es; que únicamente Dios, por su

[37] *Leyes*, 716 c: 'Ο δὴ Θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον.
[38] Jaeger, *op. cit.* p. 1051.
[39] *Leyes* 709 b: 'Ως θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα.
[40] *Paradiso*, XXVIII, 42.

naturaleza, es digno de que nos apeguemos a Él en serio, y en este apego está nuestra felicidad, ya que el hombre no es sino un juguete en manos de Dios, y en serlo está su mejor suerte".[41]

Ni esta vida, pues, ni cuanto nos rodea hay que tomarlo en serio, sino apenas el ser dóciles juglares o juguetes del juego o la comedia divina y representar nuestro papel del modo que más agrade a quien tiene en sus manos los hilos que mueven a los personajes del retablo. Es la idea, ni más ni menos, del "gran teatro del mundo" o el abandono a la Providencia de San Francisco de Asís y los suyos, que iban así por el mundo como juglares de Dios: *Ludens coram eo omni tempore.*[42]

Para no alargarnos en esto demasiado, y puesto que se trata sólo de describir lo que Platón pensaba y sentía cuando estaba próximo a abandonar la vida, nos limitaremos a transcribir el juicio final de Werner Jaeger, el gran humanista a quien debemos la mejor revaloración de las *Leyes*. Dice así:

"De este modo el esfuerzo de Platón, prolongado a lo largo de toda su vida, por descubrir los verdaderos e inconmovibles fundamentos de toda cultura humana, conduce a la idea de lo que está más alto que el hombre y es, sin embargo, su verdadero yo. El antiguo humanismo, bajo la forma que reviste en la *paideia* platónica, encuentra su centro en Dios... uno, supremo e invisible, sobre todos los pueblos de la tierra."[43]

En la paz y serenidad que los pasajes antes transcritos permiten entrever; en el desasimiento de todo lo terreno y con la mirada fija en la eternidad, fue como Goethe vio a Platón, en sus días postrimeros, al caracterizarlo de este modo:

"Platón se comporta en el mundo como un espíritu bienaventurado a quien plugo albergarse aquí por algún tiempo. No le importaba tanto aprender lo que ya sabía, cuanto comunicar generosamente lo que traía consigo. Si ahonda en lo profundo, no es tanto para explorarlo, como para llenarlo de su propio ser. Es en lo alto donde se mueve, con nostalgia, para hacerse de nuevo partícipe de su origen. Y todo cuanto expresó, guarda relación con un todo eternamente bueno, verdadero y bello, cuyo impulso se esforzó en despertar en cada corazón."[44]

Por las circunstancias exteriores, parece Platón haber llegado al fin de sus días en la mayor simplicidad de vida, sin miseria

[41] *Leyes* 803 c.
[42] *Prov.* 8, 30.
[43] *Op. cit.* p. 1077.
[44] Citado por Wilamowitz, *Platon*, I, 710.

pero sin riqueza. No tendría mucho dinero en efectivo, cuando no dejó aparentemente ningún legado. En su testamento se mencionan apenas —lo que era bien poca cosa para un aristócrata de su rango— cuatro esclavos y una doméstica asiática, a todos los cuales otorgó, por su última disposición, la libertad. Tenía además, aunque parece haber sido un hombre libre, un lector: Filipo el astrónomo, que fue después el editor de las *Leyes.*

Otras disposiciones tuvo que tomar en sus últimos días; no muchas, por cierto, quien estaba pronto para emprender el gran viaje de retorno; quien, como dice Wilamowitz, nunca miró esta tierra como su patria, sino que moró en ella apenas como un huésped.[45] Hijos de la carne nunca los tuvo, ni le preocupó jamás, que sepamos, la Afrodita pandemia; pero sí tenía que ver por su familia espiritual, por aquellos que, en la Academia, había engendrado a la vida del espíritu. Como su sucesor en la dirección designó, pues, a su sobrino Espeusipo, el hijo de su hermana Potone, pasando así por alto a quienes podían creerse, y con razón, con mejores títulos, como era el caso de Xenócrates, y sobre todo de Aristóteles. Uno y otro, en efecto, manifestaron luego su resentimiento al abandonar Atenas después de la muerte del maestro. Ambos también regresaron, a la vuelta de algunos años: Xenócrates para ocupar, después de Espeusipo, el rectorado de la Academia, y Aristóteles para fundar la escuela rival del Liceo. ¿Fue un nepotismo, en el peor sentido del término, la designación que Platón hizo de su sobrino? Es bien posible, por más que nada sepamos a punto fijo sobre los motivos que a ello le indujeron; pero pudo también ser una providencia acertada, si pensamos que era mejor tal vez para la Academia quedar bajo la dirección de un ateniense —y todavía más, del mismo arraigo social que su fundador—, y no de un extranjero como Aristóteles, tan vinculado además, por su familia, con la corte de Macedonia, es decir con la potencia que se abatía, cada día con mayor pesadumbre, sobre Atenas y su libertad. En estas condiciones, los aspectos propiamente institucionales de la institución debieron ser preferentes, en el ánimo de Platón, por sobre el genio filosófico de otro u otros candidatos a la sucesión.

La muerte, la "libertadora", según la llamó Esquilo, llegó

[45] "Die irdische Welt hatte er niemals als seine Heimat betrachtet: da weilte er nur als Gast". *Platon*, I, 722.

para Platón a los 81 años de su edad, y hacia el año 347 antes de nuestra era. Lo único que le quedó por terminar fueron las *Leyes*, pero lo esencial estaba dicho y consignado. "Murió escribiendo", dice Cicerón: *scribens est mortuus*, como cumple a todo genuino intelectual, con la pluma en la mano.

III. DISTRIBUCIÓN DE LOS DIÁLOGOS

En todo estudio más o menos serio que quiera hacerse hoy sobre Platón y su obra, ocupa siempre un lugar de primera importancia, así no sea sino por tratarse de una obra tan vasta, la depuración y clasificación de sus diálogos. Lo primero es una operación de deslinde entre los diálogos auténticos y los apócrifos, con la zona intermedia de los dudosos; lo segundo, la ordenación de los primeros, ya de acuerdo con su contenido, o bien por la secuencia cronológica de su composición.

Aunque desde la antigüedad fueron abordados todos estos problemas, su tratamiento se ha hecho mucho más a fondo en los tiempos modernos, en mérito de su mayor conciencia crítica; la cual incluye tanto el espíritu de sistema como el afán de seguir, a través de sus obras y gracias precisamente a ellas, la evolución intelectual y sentimental, humana en suma, del pensador en cuestión.

Apresurémonos a decir, desde este momento, que la clasificación sistemática nos parece ser de mucho menor interés, tratándose de Platón, que la clasificación cronológica. Con otros pensadores, como Aristóteles o Kant, podría ser otro también el criterio estimativo, pero no así en Platón, cuyos diálogos, no sólo por su forma sino por su contenido, son de una gran fluidez, movilidad y complicación temática. Con excepción de muy pocos o de uno solo, como el *Timeo*, que ofrece una teoría cosmológica sin mezcla de otros elementos, en todos los demás, y por más que prepondere una cosa sobre las otras, hay un tratamiento simultáneo de cosas tan dispares como gnoseología, antropología, metafísica, teología y teoría del Estado. No negamos, claro está, la utilidad escolar que pueda tener, por ejemplo, el describir la teoría de las ideas con los extractos más pertinentes de los diálogos en que se contiene; pero el interés de esta operación es bien escaso al lado del que suscita una clasificación cronológica, la cual, si pudiera hacerse sobre sólidas bases, nos ofrecería el maravilloso espectáculo de la evolución interior de uno de los espíritus más extraordinarios de la humanidad. Será por el auge que ha cobrado la biografía, pero lo indudable es que, hoy por hoy, nos interesa esto incomparablemente más que aquello. La cronología de los diálogos platónicos es, por consiguiente, el complemento necesario de la biografía

de su autor, su biografía interior, por decirlo así; y por esto tienen un interés vital tan alto estos trabajos, mucho mayor que el de la simple tradición histórica o documental. De ahí también el gran atractivo de libros como los de Ritter y Wilamowitz, el de este último sobre todo, que guarda, del principio al fin, una correspondencia dinámica entre la vida de Platón y su producción literaria, con lo que una y otra cosa se explican en función recíproca y se iluminan alternadamente.[1]

Sin extendernos más en estas generalidades, procedamos a la exposición, no muy larga pero tampoco muy breve, del proceso que se ha seguido, desde la antigüedad hasta nuestros días, en la doble operación antes aludida de depuración y clasificación; así, por una parte, será más amena o menos árida la narración, y por la otra, no aventuraremos conclusiones apriorísticas o precipitadas.

Ningún otro autor de la antigüedad tiene, como Platón, tan firmemente establecida la autenticidad de sus obras. Es muy sencilla la explicación de este privilegio, que proviene del simple hecho de que en la Academia se conservaron como en un santuario, y como su tesoro más preciado, los escritos del fundador. Con el tiempo tal vez pudieron nacer ciertas dudas sobre ciertos diálogos que hoy tenemos por apócrifos o dudosos, pero la mayoría, prácticamente la totalidad, tienen en su favor el veredicto de la certeza.

Es una certeza, claro está, puramente moral, pero es la única que puede tenerse con respecto a los autores antiguos, cuando no había imprenta, *copyright* ni cosas por el estilo. Es la certeza de la tradición, que hasta hoy reivindica la Iglesia Católica con tanta energía como la de la letra escrita. De acuerdo con esta mentalidad, y tratándose siempre, por supuesto, de un autor antiguo, el *onus probandi* corresponde a los que sostienen la superchería de una obra, y no a quienes, con apoyo en la tradición, defienden su autenticidad. Es la falsedad o adulteración lo único que debe probarse. Si hoy en día está tan enredado todo esto, es simplemente porque, en los países protestantes sobre todo, la letra escrita ha descartado en absoluto la confianza en la tradición. Es entonces cuando se pide la prueba de la autenticidad de obra por obra, de escrito por escrito; cuando,

[1] "Un essai d'ordre chronologique, fût-il en partie conjectural, a le grand avantage de suggérer le sentiment très vif d'un mouvement de pensée continu." Maurice Croiset, *Platon, Ouvres complètes, Introduction*, ed. *Les belles lettres*, 1946, t. I, p. 13.

a falta de *copyright,* se postulan ciertos llamados criterios internos, como, a propósito de Platón, ese misterioso *platonisches Gefühl,* según dicen los alemanes, que decidiría sin apelación lo que es de Platón y lo que no lo es.

Como quiera que sea, Platón tuvo en esto una suerte mucho mejor que la de Aristóteles, de cuyas obras dispuso Teofrasto, como si fueran su propiedad personal, en favor de Neleo, y así fueron a dar al Asia Menor, de sucesor en sucesor y de escondrijo en escondrijo, hasta que por una serie de peripecias que no es del caso relatar, fue un contemporáneo de Cicerón, Andrónico de Rodas, quien fijó al final el canon aristotélico. Por algo los filósofos alemanes de hoy, con sus métodos radicales, han podido llegar a sostener, uno de ellos por lo menos,[2] que nuestro *corpus aristotelicum* sería un *corpus theophrasticum,* ni más ni menos. Con Platón por lo menos, gracias a la conservación de sus obras en la Academia y a la tradición constante que las avaló, no se atrevieron a tanto estos estupendos eruditos.

La Academia platónica desempeñó, pues, durante siglos, una función que podríamos calificar de notarial o certificadora con respecto a la autenticidad de las obras de su venerable fundador. Al lado de la Academia, además, surgieron muy pronto otros centros de erudición, en aquella edad ya tan libresca y crítica, y que podían proporcionar sobre estas cosas una información prácticamente tan segura como la escuela o escuelas de Atenas. El principal de esos centros fue, como es bien sabido, la Biblioteca de Alejandría. De esta ciudad, fundada el año 331 A.C., quiso hacer Alejandro la metrópoli política y cultural del mundo helenístico; y en lo segundo, por lo menos, fue secundado brillantemente por los Tolomeos de la última dinastía. No sólo se preocuparon estos príncipes de que la Biblioteca poseyera, en copias fidedignas, las obras más representativas de la cultura, sino que promovieron la formación de una clase especial de eruditos: los llamados "gramáticos" *(Grammatici),* encargados de depurar los textos y ordenarlos convenientemente. De este modo, en suma, con los recursos de que ya entonces se disponía y la facilidad de comunicaciones entre Atenas y Alejandría, las obras de Platón, príncipe indiscutible de la cultura helenístico-romana en aquel momento, pasaron en copias esmeradas, y con preferencia a las de otro autor cualquiera, de la Academia a la Biblioteca, donde pudo procederse así en las

[2] Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist.*

mejores condiciones, tanto como en su lugar de origen, a su compilación y clasificación.

Todo esto da razón, en suma, de que haya sido un ilustre "gramático" del siglo III A.C., Aristófanes de Bizancio, director de la Biblioteca de Alejandría, el primero que llevó a cabo la distribución de los diálogos platónicos en "trilogías", o sea de tres en tres. No tenemos por qué detenernos más, ni siquiera para reproducirlo aquí, en este primer ensayo de clasificación, hecho sin ningún discernimiento crítico, y simplemente por acomodarse a las conocidas trilogías de los grandes trágicos, como si los diálogos platónicos fueran de la misma naturaleza o pudiera hacerse con ellos lo mismo, por ejemplo, que con la *Orestiada* de Esquilo. El único verdadero interés de la extravagante clasificación hecha por Aristófanes de Bizancio, es el de la autenticidad, hasta hoy reconocida, de todos los diálogos platónicos en ella comprendidos.[3]

La clasificación de Trasilo

De valor incuestionablemente mayor, y en varios aspectos vigente hasta nuestros días, es la célebre clasificación que, entre el fin de la edad antigua y el principio de la era cristiana, llevó a cabo el *rhetor* Trasilo, consejero literario y amigo personal del emperador Augusto.

En realidad, Trasilo hizo no una, sino dos clasificaciones: la primera dramática, la segunda filosófica, sin ninguna conexión interna, por obedecer una y otra a principios enteramente distintos, bien que su mismo autor se haya cuidado de señalar las correspondencias externas.

En la clasificación dramática, Trasilo, al contrario de Aristófanes, agrupó los diálogos platónicos no en trilogías, sino en tetralogías, por grupos no de tres en tres, sino de cuatro en cuatro. ¿Por qué lo hizo así? A falta de declaración expresa de su autor, de la que carecemos, hemos de suponer que Trasilo procedió de esta suerte por parecerle que los diálogos platónicos guardaban mayor analogía con las obras teatrales que sus autores presentaban, en los festivales dionisíacos, como tetralogías: tres tragedias acompañadas de una sátira, antes que con las trilogías, que eran, precisamente como la *Orestiada,* tres piezas relacionadas por el mismo asunto.

[3] "I consider that all the compositions recognized by Aristophanes as works of Plato are unquestionably such..." Grote, *Plato,* I, 155.

Como salta a la vista, este principio de clasificación era tan arbitrario como el de Aristófanes, y más aún tal vez, en cuanto que obliga a incluir como "satírico" un diálogo platónico en cada tetralogía. Ahora bien, si hay diálogos, como el *Protágoras* o los dos *Hipias,* en que sobresale la sátira, la que Platón hace de los sofistas, no es menos cierto que ellos también, al igual que los restantes, tienen un contenido doctrinal; y por otra parte, no se comprende cómo pudo Trasilo listar, como diálogo final de la primera tetralogía, en el lugar que debería aparentemente corresponder a la sátira, un diálogo tan serio, tan patético, tan ajeno a toda sátira, como el *Fedón.* Y por otro lado, pone a ambos *Hipias,* tan satíricos los dos, en la misma tetralogía. Por último, todo parece reposar sobre la absurda idea de que Platón, emulando a los dramaturgos del festival olímpico, hubiese querido conquistar la gloria filosófica ante la posteridad (¿ni cómo imaginar otro jurado?) lanzando sus diálogos de cuatro en cuatro, como lo hacían aquéllos ante los jueces del concurso.

Por disparatado o risible que todo esto pueda ser, la clasificación dramática de Trasilo se respeta hasta hoy por dos consideraciones. La primera, porque en las nueve tetralogías que formó, y que arrojan, por tanto, la suma de 36 diálogos, agrupó todos los que hasta hoy se tienen comúnmente por auténticos, más algunos que, hoy también, se consideran dudosos o apócrifos: *Alcibiades II, Hiparco, Erastae (Amatores), Teages, Clitofón* y *Minos.* La segunda, porque si bien adoptó Trasilo un principio de clasificación que no responde al contenido de los diálogos platónicos, y que falla, por tanto, en casi todas las tetralogías, acertó rotundamente, en cambio, en la primera de ellas, constituida por los siguientes diálogos: *Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón.* Aquí sí tenemos ¡y cuán maravillosamente! cuatro grandes tragedias, intensamente reales además, las que componen el ciclo del juicio y la muerte de Sócrates: primero su comparecencia voluntaria en el tribunal; en seguida su defensa; luego, ya en la prisión, la repulsa de la fuga que le ofrecen sus amigos, y por último, el relato del día postrimero y la muerte. Es la perfecta tetralogía, por la unidad temática y el movimiento de la acción hasta la catástrofe final. De todas las demás, no vale la pena ni mencionarlas.

La segunda clasificación, la filosófica, la hizo Trasilo atendiendo tanto al asunto de los diálogos como a su método y espíritu. Combinando ambos criterios, resultan una división general y varias subdivisiones. La primera es en diálogos de investigación y diálogos de exposición. Los diálogos de exposición se subdividen en dos clases: teoréticos y prácticos. Los teoréticos, por su parte, se subdividen en físicos y lógicos; y los prácticos, por último, en éticos y políticos.

Tratemos de hacer más clara esta complicada clasificación en el esquema de la página siguiente.

Hemos preferido transcribir completo el catálogo de Trasilo, tanto en su aspecto formal como en su contenido material, prescindiendo apenas de los diálogos apócrifos, porque sólo en función del contenido es posible hacer la crítica del principio formal de clasificación, el cual, por lo menos en su gran división, es de suyo inobjetable.

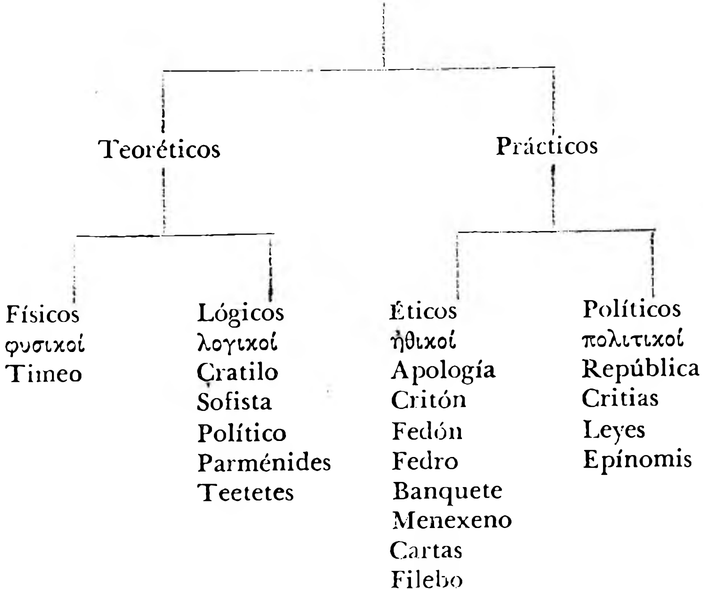
Que una obra cualquiera pueda ser o bien de investigación, aporética, como solemos hoy decir, y otra de simple exposición doctrinal, apofántica, es la evidencia misma; y es correcta, por tanto, la clasificación que se haga de las obras de un autor, ajustándose a esta distinción. Pero en lo que va errado el diagnóstico de Trasilo es en haber listado como diálogos expositivos muchos más de los que verdaderamente tienen este carácter. A nuestro entender, sólo les correspondería, con todo rigor, a los siguientes: *Apología, Menexeno, Timeo, Critias, Leyes, Epinomis,* y a las *Cartas.* A la *Apología,* en primer lugar, que no es sino la exposición seguida de la defensa de Sócrates, y que ni siquiera por su forma es un diálogo, salvo las interpelaciones ocasionales del reo a sus acusadores. Al *Menexeno,* donde el diálogo ocupa un lugar mínimo, y todo el resto es un largo penegírico de Atenas. Al *Timeo* (y otro tanto dígase del *Critias,* su continuación o apéndice), por ser casi en su totalidad un discurso cosmológico y cosmogónico, y con tal seguridad "expositiva", además, que, como dice Grote, no parece sino que Platón fue el consejero del Demiurgo, su confidente por lo menos, en toda la obra de la constitución y ordenación del mundo. A las *Leyes,* con su complemento del *Epinomis,* por ser allí tan inútil, tan poco funcional el diálogo, que por algo no aparece ya, entre los interlocutores, el personaje por excelencia "investigativo" que había sido Sócrates en los diálogos precedentes. A las *Cartas,* en fin, en fuerza del carácter que tienen, por ser tales, de comunicación singular y no recíproca. Más todavía, y si quisiéramos proceder con absoluto rigor, habría que decir que tres de las obras a que acabamos de pasar revista: *Apología, Menexeno* y las *Cartas,* no son ni siquiera obras de "exposición" en el sentido en que Trasilo toma este

I. Diálogos de investigación
ζητητικοί

II. Diálogos de exposición
ὑφηγητικοί

I. Diálogos de investigación

- Gimnásticos
  - Mayéuticos (μαιευτικοί): Alcibíades, Laques, Lysis
  - Pirásticos (πειραστικοί): Cármides, Menón, Ion, Eutifrón
- Agonísticos
  - Probatorios (ἐνδεικτικοί): Protágoras
  - Refutativos (ἀνατρεπτικοί): Eutidemo, Gorgias, Hipias I, Hipias II



término, toda vez que no se expone en ellas ninguna doctrina, sino otra cosa, bien que pueda contener tales o cuales elementos doctrinales. La división de Trasilo, por ende, falla también, por este motivo, ya que no cumple con una de las normas fundamentales de la división, como es la de aplicarse adecuadamente, según el principio divisorio que se elija, a todos sus miembros.

Cuatro apenas, en suma, o mejor dicho, dos tan sólo: *Timeo-Critias* y *Leyes-Epínomis,* por constituir una y otra pareja una verdadera unidad, serían los diálogos verdaderamente expositivos de Platón. En todo el resto, por el contrario, es siempre real, aunque más vivo o más remiso, el afán inquisitivo y dialéctico, y ya sea que se llegue o no a una conclusión. No se comprende, por ejemplo, cómo pudo Trasilo clasificar, entre los diálogos expositivos, a la *República,* en la cual acaba por capturarse "lo que se busca": la justicia, después de una pesquisa tan afanosa, que con razón se compara, allí mismo, a una cacería. ¿Cómo fue posible que "lo que se busca": τὸ ζητούμενον, tan recurrente en el diálogo, no obligara, sin más, a incluirlo entre los diálogos "buscativos": ζητητικοί? ¿Cómo fue posible, nos preguntamos también, que quedara entre los diálogos expositivos nada menos que el *Banquete,* en el cual son tan numerosos y tan dispares los discursos sobre el amor, por más que prepondere el discurso o la teoría de Sócrates?

Pasando ahora a las subdivisiones introducidas por Trasilo en uno y otro miembro de su división primaria, nos limitaremos a las siguientes observaciones.

En los diálogos de investigación, en primer lugar, nos parece que no tiene mayor fundamento *in re* el subdividirlos, como lo hace Trasilo, en diálogos gimnásticos y diálogos agonísticos, como si los primeros fueran un mero juego o ejercicio del entendimiento, sin ningún adversario real o siquiera fingido, como en los segundos. Con excepción del *Ion,* si acaso, hay siempre una polémica tácita en estos supuestos diálogos gimnásticos: *Laques, Lysis, Eutifrón,* todos los cuales tienden a exaltar la personalidad de Sócrates, precisamente porque había también quienes lo denigraban.

Más extravagante todavía es la terminología de la segunda subdivisión de los mismos diálogos: mayéuticos u obstétricos, pirásticos o tentativos, probatorios y refutativos. De todo esto tienen todos los diálogos platónicos, y si algo sobresale es el elemento mayéutico, el alumbramiento espontáneo y paulatino de la verdad mediante el sistema de preguntas y respuestas. ¿Por qué, en-

tonces, coloca Trasilo entre los diálogos pirásticos al *Menón,* dialogo archimayéutico, donde precisamente ensaya Sócrates su arte del parto espiritual y trata de demostrar su eficacia?

Más correcta, y acaso lo mejor del esquema de Trasilo, es la subdivisión de los diálogos de exposición en teoréticos y prácticos, con la ulterior subdivisión, en los primeros, de "físicos" y "lógicos", y en los segundos, de "éticos" y "políticos". Corresponde a la división de la filosofía, impuesta por Aristóteles y vigente aún en la escolástica, en lógica, física (filosofía natural y metafísica), y por último, ética y política, que integran, como dice el mismo Aristóteles, la "filosofía de las cosas humanas". Y esta vez, además, y con todo acierto, no coloca Trasilo, entre los diálogos físicos, sino uno apenas: el *Timeo,* lo que confirma el carácter fundamentalmente humano y eticista de la filosofía platónica, como antes dijimos.

Ésta es una de las lecciones que deja, con todos los defectos que pueda tener, la clasificación sistemática de Trasilo, como también, y tanto por sus aciertos como por sus errores, la convicción de que Platón: su pensamiento y su obra, es algo irreductible a esquemas prefabricados, pues por su riqueza desborda todos los cuadros, o a todos los incluye en una composición orgánica e indivisa. Más problemático que sistemático, como diría Nicolai Hartmann, o más aporético que apofántico, no es tampoco ni una ni otra cosa con exclusividad, y todo él está presente —con las muy contadas excepciones que hemos señalado— en todos y cada uno de sus diálogos. Al comprender todo esto, siglos después, acabó por renunciarse a los principios clasificadores de la antigüedad, para buscar otros más en armonía con la ideología de los tiempos modernos, dominada por el principio de la evolución. Fue así como los diálogos platónicos fueron vistos ya como el desarrollo de un proceso dialéctico, ya como el fruto de una evolución no predeterminada por ninguna idea directiva del proceso, una evolución, como solemos llamarla después de Bergson, propiamente creadora. Omitiendo muchos nombres que hoy no tienen mayor significación, aunque en su tiempo la tuvieron extraordinaria, mencionaremos tan sólo, en lo que sigue, los de aquellos *scholars* que, por uno u otro motivo, dejaron huella perdurable en la empresa, hasta hoy proseguida afanosamente, de ordenar cronológicamente las obras de Platón.

Schleiermacher

Por más que haya tenido precursores, fue Schleiermacher, en el siglo pasado, quien dio un impulso nuevo y poderoso al criticismo platónico.

Bajo la influencia de la filosofía kantiana y de los grandes sistemas del idealismo alemán, Scheleiermacher considera el conjunto de la obra platónica como el proceso dialéctico o el desarrollo sistemático de una idea central que Platón habría tenido desde su más temprana juventud, y que habría luego expresado, sucesiva y ordenadamente, en sus diferentes diálogos. Según Schleiermacher, el primer diálogo platónico habría sido el *Fedro,* y con toda precisión, además, habría sido escrito a los veintiún años de edad de su autor, hacia el año 406 A. C., siete años antes de la muerte de Sócrates, y en los diálogos de esta primera época de extrema juventud, figuraría con otros, el *Parménides.*

Ya por esto solo puede verse inmediatamente cuán descaminado iba, en estas temporaciones, Schleiermacher, toda vez que, como se reconoce hoy uniformemente, Platón no empezó a escribir sus diálogos filosóficos sino después de la muerte de Sócrates, y los diálogos nombrados, además, son, reconocidamente también, de la madurez de su autor. Pero lo que, sobre todo, no tiene ni pies ni cabeza, es esto de imaginar al joven Platón como al provecto Kant (cuya primera *Crítica* es de los 57 años), contemplando, como un demiurgo, su idea de la filosofía, y escribiendo luego sus diálogos, tranquila y metódicamente, en desarrollo y manifestación de la idea. Es éste, para decir lo menos, un Platón totalmente atemporal e inespacial, totalmente inmune a las circunstancias dramáticas que permearon su vida y que tuvieron, por ende, tan acusado impacto en sus diálogos.

De ahí, por tanto, que la hipótesis de Schleiermacher haya sido vivamente impugnada por numerosos filólogos, como Ast, Socher, Hermann, Süsemihl y Steinhart. Este último estableció, en primer lugar, lo que desde entonces se tiene por casi cierto, o sea que todos los diálogos son posteriores a la muerte de Sócrates, y en seguida, que el principio de ordenación cronológica debía ser el del menor o mayor alejamiento de la posición socrática. Sócrates, en efecto, había insistido siempre en que no pretendía enseñar ninguna doctrina, sino que se presentaba apenas como un investigador de la verdad; y los primeros diá-

logos platónicos, por tanto, habrían sido aquellos de carácter predominantemente aporético, y en los cuales además, según dice Steinhart, prepondera el elemento mímico y plástico. Estos serían los diálogos propiamente socráticos, antes de pasar a los socraticoplatónicos, para acabar, finalmente, en los puramente platónicos. Por imprecisa que pueda ser la secuencia cronológica que de este modo se obtenga, y con todos los riesgos de error que lleva consigo, es mejor método que el de las construcciones apriorísticas de Schleiermacher, quien a sí mismo se tituló un día, con el orgullo de su ciencia kantiana, *restitutor Platonis.*

Los nuevos métodos

Todo esto, por lo demás, pertenece al pasado, a un pasado propiamente ultracentenario. Los nuevos métodos que han sido aplicados en los tiempos modernos, así sea desde fines del siglo pasado, para ordenar cronológicamente la obra de Platón, podríamos clasificarlos, como lo hace Ritter, uno de los que con mayor claridad y más a fondo han tratado la cuestión,[4] del modo siguiente.

Todos los métodos se fundan en los datos mismos de los diálogos, pero se diferencian, en una primera división, según que se trate de datos puestos allí conscientemente por el escritor, o de otros que, a pesar suyo o sin darse cuenta, resultan de la lectura y comparación de unos diálogos con otros. Los primeros datos, por su parte se subdividen en los siguientes: *1)* Alusiones a ciertos sucesos históricos; *2)* Alusiones o conexiones con escritos de otros autores, y *3)* Referencias a escritos, que naturalmente tienen que ser anteriores, del mismo autor. Los segundos datos, a su vez, se distinguen entre sí por referirse ya al contenido filosófico, ya a la forma literaria de los diálogos. Declaremos todo esto lo más sucintamente que nos sea posible.

Para empezar, naturalmente, con el primer miembro del primer grupo, las alusiones a determinados sucesos históricos proporcionan, como dice Ritter, un *terminus a quo,* antes del cual no pudo obviamente haber sido escrito el diálogo en cuestión; pero no tienen valor, como salta a la vista, sino cuando el acontecimiento se ubica dentro de los años que corresponden a la actividad literaria de Platón, habida cuenta de las

[4] Constantin Ritter, *Platon,* München, 1910, 2 vols., I, 200.

fechas de su nacimiento y muerte, y no, por el contrario, cuando se da en un tiempo más remoto. Una alusión a las guerras médicas, por ejemplo, no significaría sino que Platón no pudo haber escrito tal diálogo, ni cosa alguna, antes de haber nacido.

De acuerdo con esto, y para apreciar luego el rendimiento de este método, tenemos que la más importante alusión histórica, de entre las utilizables, es la contenida en el siguiente pasaje del *Banquete:* "Actualmente, a causa de nuestra perversidad, nos dividió la divinidad, como a los arcadios los dividieron los espartanos".[5] Ahora bien, la mayoría de los intérpretes son de opinión que Platón se refiere aquí al castigo infligido por los espartanos a Mantinea, capital de Arcadia, y que consistió en la destrucción de sus muros y la dispersión de sus habitantes en cuatro localidades distintas, todo lo cual tuvo lugar el año 385. Pero León Robin, no tan precipitado, tiene apenas por "probable" esta referencia, y Wilamowitz, por su parte, cree que el escritor no alude sino a la disolución de la Liga Arcádica, en el año 418, cuando Platón tendría como diez años de edad. ¿Qué seguridad, por tanto, alcanzamos en cuanto a la fecha de composición del *Banquete,* ya que, aun aceptando la primera hipótesis, no sabríamos sino que Platón escribió el diálogo en una edad más allá de los 43 años? ¿Es esto mucho para quien continuó escribiendo hasta los 80?

Pues si esto pasa con la "más importante"[6] alusión histórica, ya se deja entender lo poco que podemos esperar de las restantes, y muy contadas además, que encontramos en la obra platónica. Las alusiones, por ejemplo, y que son por cierto más que alusiones, al proceso y ejecución de Sócrates, no indican sino que los diálogos a ello concernientes los escribió su autor después de los 28 años de su edad, y hoy se tiene prácticamente por seguro que no sólo ellos, sino ningún diálogo en absoluto fue escrito antes. ¿Y qué nos dice, además, el simple hecho de la referencia común al juicio y muerte de Sócrates, sobre el intervalo temporal que media, y que todos asimismo admiten ser muy dilatado, entre la *Apología* y el *Fedón?*

Del *Fedro,* a su vez, se dice que, por la correcta grafía y pronunciación (¿pero sabemos siquiera cómo se pronunciaba el griego clásico?) de los nombres de los dioses egipcios, hubo de ser escrito después del viaje de su autor a aquel país. Concedámoslo; pero aun así, quedan todavía, por delante, 40 años por

[5] 193 a.
[6] "Die wichtigste Zeitanspielung..." Ritter, *op. cit.* I, 201.

lo menos en la vida, y en la producción literaria por consiguiente, de Platón.

Otras veces, en fin, las conclusiones que por este método quiere inferirse, nos parecen ser tan tiradas de los cabellos, que resultan ser francamente pueriles. Así, verbigracia, cuando se nos dice que el libro nono de la *República,* con su etopeya del tirano, tuvo que haber sido escrito después de la visita de Platón a la corte de Siracusa; ¿pero de cuál visita, ya que entre la primera y las dos últimas hay, por lo menos, veinte años de diferencia? Así, también, cuando se arguye que el libro séptimo de la misma obra supone forzosamente que su autor había tramontado el medio siglo, por la buena razón de que en él se propone tal edad para los regentes de la República ideal, como si Platón no pudiera en ningún momento dejar de pensar en sí mismo, y como si estuviera haciendo, al componer su obra mayor, una especie de campaña electoral.

De tan parco rendimiento, como vemos, ha sido el método a cuyas principales aplicaciones acabamos de pasar revista; pero tampoco ha sido más fructífero, antes todo lo contrario, el segundo que dijimos, el de las alusiones, explícitas e implícitas, de los diálogos platónicos a otras obras de autores contemporáneos. Si estas otras obras, a su vez, hubieran tenido su *copyright,* no habría más que pedir; pero como no es así, sino que su cronología es igualmente incierta, nada ganamos con saber que tal diálogo de Platón es anterior o posterior a tal discurso de Isócrates. Es simplemente el registro de la anterioridad o posterioridad entre dos incertidumbres; y por esto dice Ritter que difícilmente pueden inferirse, de tal comparación, pruebas constrictivas.[7]

En terreno más firme estamos —de esto no hay duda— cuando, aplicando el tercer método, encontramos que un diálogo remite a otro, ya expresamente (como cuando se dice en el *Político:* "Esto lo hemos visto en el *Sofista"),* ya por alusiones indirectas y que no pueden interpretarse de otro modo. Tenemos así, en aplicación de este procedimiento, que hay una indudable conexión entre el *Teetetes,* el *Sofista* y el *Político,* como también, a su vez, entre el *Critias* y el *Timeo;* y lo único lamentable es que aquí se agotan, según Ritter,[8] las referencias indubitables de uno a otro diálogo.

[7] "Bündige Beweise sind kaum zu führen." *op. cit.* I, 204.
[8] *Platon,* I, 216.

Pasemos ahora a las pruebas o indicios del segundo grupo, que resultan, según dijimos, de las diferencias, tanto por el contenido filosófico como por el estilo, que pueden apreciarse entre los diversos diálogos, y de las cuales, con toda seguridad, no fue consciente su propio autor, como es, por lo demás, el caso más frecuente en la carrera de un escritor, que es el último en darse cuenta de las variaciones paulatinas que van sufriendo sus pensamientos y su expresión.

Comenzando por las diferencias que pueden apreciarse, de uno a otro diálogo, en la evolución de las ideas filosóficas, todos los críticos convienen en que su estudio es indudablemente de gran interés, pero no todos están de acuerdo en cuanto a su valor probatorio con respecto a la cronología de los diálogos, que es lo único que está aquí por decidir. Para unos, como Zeller o Horn, el método llevaría a resultados absolutamente concluyentes, y sería por esto el mejor de todos, en tanto que, para Ritter, apenas si habrá uno o dos casos, y aun de éstos no parece estar muy seguro, en que la sobredicha comparación arroje una luz decisiva sobre la anterioridad o posterioridad de los diálogos contrastados.

Como lo sabe todo aquel que se haya asomado siquiera a estos problemas, la dificultad proviene de que no es siempre tan obvio, en presencia de dos textos —y peor aún si son más, como es aquí el caso— que exponen una doctrina en distinto grado de desarrollo, si el de menor elaboración es forzosamente el anterior, o si es, por el contrario, un resumen o esquema que el autor haya querido hacer de su propia doctrina, desarrollada ya largamente en otra de sus obras. Es exactamente lo que ha ocurrido no sólo con Platón, sino con Aristóteles, ya no digamos con los libros de la Metafísica, cuya colocación numérica ha sido un verdadero rompecabezas, sino, más simplemente, con las tres Éticas que tradicionalmente solieron adscribírsele. En tanto que, para Jaeger, la Gran Ética es muy posterior a las otras dos, y ni siquiera de autoría aristotélica, para Olof Gigon, y sobre todo para von Arnim, sería la Ética primitiva, la *Urethik.* En presencia de un texto que se reconoce unánimemente ser más rígido o escolástico que el de las otras dos Éticas, unos toman este carácter como consonante con el esquema primitivo del mismo autor, y otros, por el contrario, como correspondiente a la redacción de un discípulo más o menos tardío, pero, en todo caso, no del maestro.

Volviendo a Platón, podemos apreciar análogas contradic-

ciones entre los intérpretes, en los tres temas principales, para no mencionar otros secundarios, de la filosofía platónica, y que serían, en la opinión común, la teoría política, la teoría de las ideas y la teoría del alma.

En lo que concierne a la primera, lo único que sabemos con certeza es que tanto la *República* como el *Político* son anteriores a las *Leyes*, y esto simplemente por haber dicho Aristóteles que las *Leyes* son la última obra, en absoluto, escrita por Platón. Con respecto a los otros dos diálogos, la opinión dominante es que la *República* precede al *Político;* pero Zeller creía lo contrario, y Horn, igualmente, dice que lo más firme y averiguado en esto de la cronología platónica, es que el *Político* guarda con la *República* la misma relación que la oruga con la mariposa. Muy elegante el símil, no diremos que no, pero lo cierto es que la evolución de una idea no suele percibirse en los textos con tanta claridad como, en una crisálida, la de los insectos lepidópteros.

Por lo que ve a la teoría de las ideas, que se tiene comúnmente como lo más platónico de lo platónico, se contiene sobre todo en los siguientes diálogos: en el *Cratilo* y en el *Menón,* en estado incoativo, como si dijéramos; con mayor vigor, en el *Banquete* y en el *Fedro;* con toda su fuerza y claridad, en el *Fedón* y en los libros VI y VII de la *República,* y en estado aporético, o sea complicada con todas las objeciones en contra, en el *Parménides* y el *Sofista.* Dados estos diversos grados de elaboración o de perplejidad, se acepta en general que el *Fedón* es posterior al *Banquete,* pero ya no es tan clara la cronología entre el *Fedón* y la *República,* muy lejos de ello; y en cuanto al *Parménides,* se discutió largamente, por muchos años, si por su indicado carácter aporético había que verlo como el primer esbozo de la teoría de las ideas (Munk llegó a asignarle el primer lugar, en absoluto, entre los diálogos platónicos), o si, por el contrario, no habría sido más bien uno de los diálogos de la última época, donde Platón habría reflejado honradamente las numerosas objeciones levantadas contra las ideas como entidades separadas, y tan fuertes, además, que a él mismo pudieron hacerle vacilar en esta convicción. Si bien es éste el dictamen que ha acabado por prevalecer, reconozcamos que la primera interpretación no peca tampoco de absurda, ya que un filósofo puede verse acosado de dudas sobre su propia doctrina tanto cuando empieza a construirla, como cuando vuelve sobre ella después del combate que, en su defensa, ha tenido que librar.

En lo que hace, por último, a la teoría del alma, expuesta sobre todo en el *Fedón* y en la *República,* la discusión se trabó, muy reciamente también, en razón de la contradicción que creyó percibirse, y que algunos, como Räder, tuvieron por insoluble, entre la concepción del alma como sustancia simple *(Fedón),* o compuesta *(República, Fedro* y *Timeo),* por la división del alma en alma racional y alma irracional, dividida ésta a su vez en "ánimo" y "deseo". Hay quienes opinan, como Santo Tomás, al estudiar el mismo problema en la psicología de Aristóteles, que no hay ninguna contradicción, en cuanto que las diversas funciones, potencias o facultades del alma no destruyen su unidad radical, y de nuestra parte creemos ser ésta la interpretación correcta. Pero si la concepción tripartita del alma se entiende como una división física o real, habrá que decir entonces, con Zeller, que Platón no postula la inmortalidad del alma *(Fedón)* sino en favor de la parte racional, el *logistikón* de la *República;* o con Rohde, y lo decía con gran seguridad, que el pensamiento del filósofo evolucionó de la concepción tripartita a la unitaria (¿pero qué impide que hubiera podido ser exactamente al revés?), o con Hirzel, que Platón no profesó realmente, como creencia suya, la concepción tripartita, y que si la expone, es nada más que por dar a conocer otras opiniones ajenas de la suya, del mismo modo que lo hace con los varios mitos sobre el destino ultraterreno del alma.

A propósito de los mitos, que ocupan lugar tan importante en la obra de Platón, es de recordarse aquí la peregrina teoría de Schleiermacher, con arreglo a la cual los diálogos con mitos *(Fedón* y *República* desde luego) tendrían que situarse entre los de la primera época, y esto no más que por la obsesión de estos filósofos kantianos, de que la filosofía platónica tendría forzosamente que haber seguido un desarrollo "científico", con el consiguiente y gradual abandono de toda mitología. Nadie, hasta donde sabemos, sostiene ya hoy esta ocurrencia, pues no hace falta sino leer sin prejuicios los textos mismos para ver cómo su autor recurre naturalmente al mito, aun en diálogos de altísima elaboración filosófica —si no es que en éstos precisamente— cuando siente que la razón no puede avanzar más allá, y que hay que colmar de algún modo el vacío, con creencias o tradiciones que tampoco pueden descartarse en absoluto como fuente de conocimiento.

Inspirada en prejuicios análogos a los de Schleiermacher, es la explicación "cronológica" ideada por Hermanns, en cuya opi-

nión todos los diálogos aporéticos o crítico-negativos, como él dice, tendrían que ser forzosamente más antiguos que los llamados diálogos positivos. Con este criterio, aplicado a rajatabla y sin el debido discernimiento, habría que tener como diálogos de juventud el *Sofista*, el *Político* y el *Parménides*, cuando hoy se tienen, al contrario, por diálogos de senectud.

El método estilométrico

Vengamos ahora, para concluir, al último de los métodos aplicados en la detección de la cronología platónica, y del que se creyó en un tiempo —así lo dice Ritter— que él sí puede resarcirnos cumplidamente de las esperanzas frustradas en el ejercicio de los anteriores.[9] Este método, llamado "estilometría" por los ingleses, y "estadística de vocabulario" *(Sprachstatistik)* por los alemanes, consiste en observar las variaciones estilísticas, sobre todo en el empleo de ciertos adverbios, modos adverbiales, conjunciones y partículas, que hay en el lenguaje de Platón, y de las cuales fue él mismo, con toda probabilidad, inconsciente, como le acontece en general a todo escritor.

Hay que advertir desde luego, y antes de toda otra consideración, que el método sólo ha podido operar en cuanto que previamente se tenía, aquí también, un *terminus a quo* (o *ad quem*, según que veamos para adelante o para atrás), constituido, siempre sobre el irrefragable testimonio de Aristóteles, por las *Leyes*, la obra póstuma de Platón. Partiendo de ella hacia atrás, un diálogo platónico estará tanto más o tanto menos alejado de la vejez y muerte de su autor, cuanto mayores o menores sean sus diferencias estilísticas con respecto a las *Leyes*. Como se percibe desde luego, trátase de una dosificación de vocabulario por extremo difícil, y tanto más cuanto más se aleje uno del *terminus a quo;* pero antes de entrar en estas dificultades, bueno será historiar sucintamente cómo y de qué manera fue que se hicieron estos hallazgos.

Adrede hemos dicho cómo se llama a este método en Inglaterra y en Alemania, porque fue invención común, a algunos años de distancia, de dos filólogos, oriundos respectivamente de uno y otro país, los cuales llegaron, sin conocerse para nada entre sí, al mismo resultado.

El inglés primero, Lewis Campbell, en la introducción que

[9] Ritter, *Platon*, I, 232.

publicó, el año 1867, a dos diálogos platónicos: el *Sofista* y el *Político*, comprobó en ellos un gran número de peculiaridades estilísticas, que eran comunes además, según luego percibió, con el *Timeo*, el *Critias*, el *Filebo* y las *Leyes*, de lo cual dedujo que todos estos diálogos pertenecían, por lo mismo, a la vejez de Platón. Avanzando por este camino, o retrocediendo más bien, percibió luego que en otro grupo de diálogos: *República, Fedro, Teetetes* y *Parménides*, se daban otras peculiaridades verbales que les eran comunes, y que, siendo distintas de las primeras, no estaban de ellas tan alejadas; por todo lo cual esos diálogos fueron considerados como de la madurez del filósofo. Del mismo modo, *pari passu*, con los diálogos del primer grupo o de la juventud.

Sin saber nada de los trabajos de Campbell, que eran, a lo que parece, desconocidos en Alemania, Dittenberger, en 1881, explicó el mismo método y llegó, en lo sustancial, a las mismas conclusiones que su colega británico. Por la brecha abierta por ambos investigadores, siguieron luego, en Alemania, los trabajos de Schanz y von Arnim, y en Inglaterra, los de Lutoslawski.[10] Fue este último quien inventó el nombre de "estilometría", pues creyó que era posible determinar, con precisión matemática, todas y cada una de las variantes verbales entre los diálogos; exagerada pretensión que, en concepto de Ritter, redundó antes en descrédito del método que en su perfeccionamiento.

A la estilometría (llamémosla así sólo por comodidad de lenguaje, y no porque respaldemos en todo las conclusiones de Lutoslawski) pertenece no sólo la dosificación de los términos que han sido considerados como los más indicativos, sino otras peculiaridades muy interesantes en la construcción de la frase. Así, por ejemplo, se concede gran valor al hecho de que los hiatos van disminuyendo gradualmente entre los diálogos de la juventud y los de la vejez; cosa que se atribuye a que Platón, por más que se guarde mucho de decirlo así, habría cuidado de aplicar en este punto la preceptiva de su rival Isócrates, quien, en efecto, hacía gran hincapié en evitar aquella cacofonía. Pero justamente con este progreso en la vocalización, se observa que la cláusula misma va siendo más y más amplia, y los anacolutos, por ello mismo, se multiplican, como si el escritor no pudiera curarse más de su sintaxis cuando las ideas le acudían en tropel y tenía que expresarlas como fuera.

[10] *The origin and growth of Plato's logic*, Londres, 1897.

¿Qué debemos pensar de la estilometría, de su valor estadístico en cuanto a apurar la cronología de la obra platónica?

No negaremos que en general ha producido buenos resultados, pero a condición —y es acaso la advertencia o restricción más importante— que se combine con los otros métodos estudiados con antelación, o sea que se tenga en cuenta, en cada diálogo, tanto la forma estilística como el contenido filosófico. Para poner ejemplos concretos, y siguiendo las juiciosas observaciones de Clodius Piat,[11] la abundancia creciente, que se observa en general, de los superlativos adverbiales sobre los absolutos (ἀληθῶς-ἀληθέστατα, ὀρθῶς-ὀρθότατα, καλῶς-κάλλιστα) no prueba necesariamente la anterioridad o posterioridad de un diálogo, en razón de la indicada progresión de los superlativos, sino que puede suponerse la sencilla hipótesis de que el autor los usa en mayor número en aquellos diálogos consagrados a la defensa de sus tesis fundamentales. Así también, tratándose del aumento, igualmente progresivo, de ciertas partículas enclíticas, equivalentes a la conjunción copulativa, su eclosión súbita, como dice Piat, puede explicarse simplemente en razón de ser el pasaje en cuestión de índole narrativa, lo que ocurre, por ejemplo, cuando el autor está desarrollando un mito.

Con estas cautelas, sin embargo, no puede desconocerse que ha sido decisiva la contribución de la estilometría, como puede apreciarse del cuadro comparativo que nos ofrece Ritter [12] entre la cronología establecida por él mismo, en aplicación del método, y la que, por su parte, proponen Lutoslawski, Gomperz, Natorp y Räder. Con ligeras variantes, concuerdan todos ellos —lo cual era de esperarse, por lo que antes dijimos— en la cronología de los diálogos que van de la *República* a las *Leyes*, o sea de aquellos que están menos distantes del *terminus a quo*. Mayores divergencias se observan, como es natural, en los diálogos anteriores a la *República*, pero ya es mucho el haberse puesto de acuerdo en considerar a este diálogo como el vértice o apogeo en la producción platónica, y por esto mismo, como la línea divisoria entre los diálogos que lo preceden y los que le siguen. Lo que es el *divortium aquarum* en una cordillera, la línea de separación de las aguas que corren hacia una y otra vertiente, es aquí la *República*.[13]

11 *Platon*, París, 1906, p. 438.

12 *Platon*, I, 254.

13 Aclaremos desde este momento, a reserva de explicarlo después, que nos referimos, con esta certeza, a los nueve libros de la *República* que siguen

El carácter distintivo de la línea de separación, además —y con esto entramos en la combinación de la estilometría con los métodos antes examinados— está en el carácter más socrático de los diálogos que quedan antes, y más platónico, por el contrario, de los que vienen después. Y lo de "más socrático" hay que entenderlo ya por no superarse, en los primeros diálogos, la filosofía propiamente socrática, de carácter sobre todo práctico, ya por ser su principal designio la defensa y glorificación de Sócrates, aunque con yuxtaposición expositiva de la filosofía propiamente platónica, como es el caso, sobre todo, del *Fedón* y el *Banquete*. De la *República* en adelante, en cambio, Sócrates va siendo gradualmente, más y más, un mero portavoz de las ideas platónicas, hasta acabar por desaparecer del todo en las *Leyes*.

De acuerdo con esto, y combinando libremente entre sí todos los métodos de cronología platónica a que hemos pasado revista, y todo ello con lo que sabemos por otro lado de la vida de Platón —contribución muy importante, por cierto, a la cronología de los diálogos—, terminaremos esta pesquisa con una brevísima historia de cómo fueron surgiendo, unos después de otros, los diálogos platónicos, conforme al esquema que nos traza, en su admirable obra, Wilamowitz-Moellendorff. Con todo lo que pueda haber allí de fantasía, para llenar los vacíos documentales, creemos ser éste el ensayo mejor logrado, el que responde más cumplidamente al propósito de describir dinámicamente la sucesión temporal de los diálogos platónicos en función de la vida de su autor.

La cronología de Wilamowitz

Platón, pues, autor dramático en un principio, y colocado, desde muy joven también, bajo la influencia de Sócrates, habría empezado por escribir una serie de diálogos, desde luego socráticos, pero cuya principal intención no es la defensa del maestro (y por esto pensaron muchos críticos que pudieron haber sido escritos antes de la muerte de Sócrates), sino simplemente la de trazar ciertos cuadros o escenas, llenas de vida y movimiento.

al primero, entre el cual y los demás, en opinión de numerosos intérpretes, habría una distancia temporal considerable. No obstante, es curioso comprobar, en las tablas cronológicas de Ritter, cómo la estilometría revela una secuencia, sin solución de continuidad, entre el libro primero y los subsecuentes. Cf. Ritter, *op. cit.*, p. 254.

en que Sócrates, según acostumbraba hacerlo, pone en solfa a varios personajes, poetas y sobre todo sofistas, infatuados de su fingido saber. Este aspecto, el irónico o burlón, es el que más se acusa en el Sócrates de estos diálogos, y apenas fugitivamente, aunque no esté ausente del todo, entrevemos la imagen divina que Alcibíades decía habitar en el alma de aquel Sileno, y que, a los ojos de sus discípulos, no se reveló por completo, en todo su fulgor, sino el día de su muerte.[14] Por esto llama Wilamowitz sátiras filosóficas, sin mayor profundidad doctrinal aún, a diálogos como los siguientes: *Ion, Alcibíades,* los dos *Hipias* y *Protágoras.* Este último, sobre todo, pasa con razón por ser el de mayor arte dramático no sólo entre los diálogos de juventud, sino entre todos en general. Con él acontece, según han observado los críticos, lo que con el *Werther* de Goethe, el *Romeo y Julieta* de Shakespeare y el *David* de Miguel Ángel; obras todas de juventud, pero cuya frescura o vivacidad, precisamente por ello mismo, no vuelve a darse en la producción posterior, más valiosa bajo otros aspectos, de aquellos artistas.

A continuación de esos diálogos vinieron los que Platón escribió, ciertamente después de la muerte de Sócrates, consagrados a su "defensa", y que Wilamowitz distingue cuidadosamente de la "glorificación" *(Verteidigung, Verklärung),* la cual se encontraría tan sólo, según él, en el *Banquete,* y sobre todo en el *Fedón.* La defensa de Sócrates, a su vez, la entiende el filólogo alemán en un sentido más amplio del que de ordinario suele atribuírsele, porque no la toma tan sólo bajo el aspecto procesal, como si dijéramos, del juicio incoado y seguido, hasta la sentencia, en contra de Sócrates, sino que la extiende a aquellos diálogos en que Sócrates, sin estar en la situación judicial del acusado, es vindicado, de hecho, de los cargos que en contra suya se formularon durante el juicio. Por esta razón, Wilamowitz incluye en este grupo de diálogos no sólo la *Apología* y el *Critón,* sino los siguientes: *Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón* y el primer libro de la *República.*

En todos ellos, en efecto, aparece Sócrates como el prototipo de las virtudes cardinales (Platón es el autor de esta concepción que pasó luego a la ética cristiana), una por una, y de otras aún, con lo que se da luego a entender, por más que no se diga expresamente, que un hombre así, adornado de todas las vir-

[14] "Das Götterbild hat Platon erst zu Gesichte bekommen, als Sokrates zu sterben ging." Wilamowitz, *Platon,* I, 139.

tudes, no pudo ser el corruptor de la juventud, según se lo imputaron Anito y los que con él formalizaron la querella judicial. Fortaleza *(Laques),* templanza *(Lisis-Cármides),* piedad *(Eutifrón),* de todas estas virtudes es Sócrates cumplido arquetipo; y en lo que hace a la piedad (no la misericordia, sino la *pietas),* Platón la pone de relieve en su maestro, y en una situación, esta vez, preparatoria del proceso judicial, justo porque la acusación en su contra fue por crimen de "impiedad". La prudencia o sabiduría (una y otra cosa quiere decir la *phrónesis)* no cree Platón necesario encarecerla, siempre con referencia a Sócrates, en un diálogo especial, pero prácticamente está en todos, por el hecho mismo de postular Sócrates toda virtud como un saber, y de urgir, en consecuencia, por la definición estricta de cada virtud, frente a la frivolidad de los sofistas, que se contentan con la retórica. La justicia, en cambio, sí es el tema del libro primero de la *República,* el cual, en el momento de su composición, muy probablemente por lo menos, no debía ser el primero de los otros nueve, sino un diálogo autónomo, que habría sido el *Trasímaco,* por estar todo él dedicado a la polémica de Sócrates con el sofista de este nombre: Trasímaco de Calcedonia, sobre el concepto de la justicia. Y figura entre los diálogos en defensa de Sócrates, porque lo prominente en él no es tanto la explicitación de aquel concepto, cuando la presentación de Sócrates como el varón justo por excelencia, como el heraldo de la nueva moral que él mismo formula al decir que es preferible sufrir la injusticia a cometerla. Es la convicción que expresa en el *Critón,* y por la cual murió, al consentir en someterse a una sentencia injusta, antes que cometer él mismo, con su fuga, una injusticia con la ciudad. Y Platón quiere no sólo mostrar, en el *Fedón,* cómo muere el justo: *ecce quomodo moritur iustus,* sino también, en todos aquellos diálogos de la "defensa" de Sócrates en su más amplio sentido, cómo vive el justo en su vida normal y cotidiana: *ecce quomodo iustus vivit.*

Esto último es lo que está también en el *Banquete,* sólo que ya no en plan de defensa simplemente, que se contenta con desvirtuar la calumnia, sino en el de apoteosis o glorificación. A este fin conspira tanto el discurso de Sócrates sobre el Amor, como, sobre todo, el no menos maravilloso discurso de Alcibíades, que es la más espléndida etopeya de Sócrates, así no fuese sino por su carácter unitario, entre todas aquellas que, fragmentariamente, se contienen en los diálogos platónicos. Sus rasgos

son concordantes, por supuesto, con los del *Fedón,* pero con la diferencia, apuntada finamente por Wilamowitz, de que en un caso dominan en la pintura, junto a la claridad del personaje, los tonos sombríos de la muerte inminente, al paso que, en el otro, el retrato brilla en la más opulenta luz.[15]

En razón simplemente de la unidad temática que los vincula, nos hemos referido, sin solución de continuidad, a los diálogos de defensa y a los de glorificación de Sócrates, por más que estos últimos, en la opinión común actualmente, hayan sido escritos mucho tiempo después de los primeros; y ahora retrocedamos lo necesario para seguir sin saltos la cronología.

Después de los diálogos en defensa de su maestro, parece Platón haber escrito otro de sus grandes diálogos, el *Gorgias.* En él pasa ya la persona de Sócrates, y su defensa, por ende, a segundo plano, porque aunque todavía polemiza con los sofistas, no lo hace en el tono de buen humor, reposado y festivo, del *Protágoras,* sino con una acritud tal, que es manifiesto que ya no es él, sino Platón, quien ha saltado a la palestra. La misma tesis sofística de que la justicia es el interés del más fuerte, la impugna el Sócrates del *Trasímaco* de un modo muy distinto de como lo hace el Sócrates del *Gorgias,* no en la argumentación, pero sí —y es aquí lo decisivo— en el tono del debate. En la interpretación de Wilamowitz, que estamos transcribiendo y glosando, el *Gorgias* habría sido el último de los diálogos juveniles, o no tan maduros, de Platón; y lo habría escrito poco antes de emprender sus viajes. En él lanza el guante contra la retórica y la sofística, en una guerra sin cuartel, y delínea la nueva *paideia* que ha de sustituir a aquella educación fingida, y sobre la cual va él, Platón, a meditar en su ausencia de Atenas, para volver con ella perfectamente estructurada.

Es, en efecto, lo que ocurre a su regreso, con la fundación de la Academia; pero antes, o simultáneamente, y tal vez con el propósito de ganarse discípulos, le interesa a Platón desvanecer la mala impresión que pudo haber dejado el *Gorgias,* en cuanto pudieron haberse interpretado sus ataques contra la retórica como dirigidos contra la educación ateniense en general, e indirectamente, por lo mismo, contra Atenas misma. Para mostrar, pues, que a nadie cede él en el amor de su patria, y que la retórica puede tener bellos y nobles usos, cuando no pre-

[15] "Der Phaidon ist durchaus in dunklen Tönen gehalten, das Symposion glittert in buntem Lichte". *Platon,* I, 392.

tende suplantarse a la filosofía, compone Platón un breve diálogo, el *Menexeno,* que, en realidad, tiene de diálogo muy poco o casi nada, por no ser otra cosa que una encendida peroración en alabanza y gloria de Atenas. Mediante esta obra de retórica, de la buena, trata Platón, en suma, como dice Wilamowitz, de echar un poco de agua en la hoguera del *Gorgias,* y de conciliarse, hasta donde le es posible, el favor de todos, con una pieza que su autor debió ver como la mejor *captatio benevolentiae* en aquellas circunstancias.

Los tres diálogos que probablemente siguen al anterior: *Menón, Cratilo* y *Eutidemo,* están ya todos permeados del espíritu de la Academia, de la cual son, entre los tres, como el programa o manifiesto de su orientación y su didáctica. Socrática es aún, en el *Menón,* la doctrina de que la virtud puede ser enseñada, y lo es igualmente la mayéutica como método de aprendizaje; pero todo lo que viene después: la matemática y la dialéctica como disciplinas fundamentales en la nueva institución, y más allá aún, la eternidad del alma y la reminiscencia como los fundamentos metafísicos del método mayéutico, todo esto es, incuestionablemente, platonismo puro. En el *Eutidemo,* a su vez, se distingue con todo rigor la dialéctica filosófica de la erística sofística, y en el *Cratilo,* en fin, se postula, frente al flujo heraclitano del devenir universal, la existencia de un reino inmutable de las Ideas, las cuales son así el necesario correlato de la reminiscencia y la mayéutica, que de otro modo operarían en el vacío.

Con tal programa y con tal orientación, metafísico-didáctica, firmemente articulada, emprende y lleva a cabo Platón, en dos décadas, más o menos, de docencia ininterrumpida en la Academia (es decir, antes de volver a Sicilia) su gran obra de la *República.* En ella también, según el deslinde que estamos haciendo, es herencia socrática el "cuidado del alma", cuya salud es la justicia, con la comparación tal vez, aunque ya no tan seguro, entre el alma y el Estado; pero todo el resto prácticamente, toda la inmensa riqueza y profundidad de la obra, que no podemos atisbar siquiera en este momento, es de autoría platónica. Sócrates quiso, en verdad, la salvación de Atenas, pero el campo exclusivo de su misión fue el alma de sus conciudadanos, y no la organización del Estado dentro del cual pudieran aquéllos alcanzar la vida mejor.

Como no hemos de volver a ocuparnos más de él, añadiremos que la interpretación de Wilamowitz, en lo tocante al *Mene-*

xeno, está muy lejos de ser aceptada por otros exegetas platónicos. En opinión de Louis Meridier, por ejemplo, la intención de Platón, al componer esta pieza, habría sido la de hacer una parodia de la elocuencia profesoral o sofística, y no sería, en consecuencia, sino un episodio de la lucha de Platón contra la retórica, en la cual el *Menexeno* haría la figura del "drama satírico", después de la "tragedia" del *Gorgias*. En apoyo de esta opinión, se aducen, en primer lugar, las circunstancias del diálogo, como el hecho de que el *rhetor*, en este caso, sea precisamente Sócrates, quien fue siempre absolutamente ajeno a la retórica (¿no se ufana de ello él mismo en el principio de la *Apología?*), y juntamente con esto, el hecho concomitante de que el mismo Sócrates del diálogo declare que su maestra de elocuencia —más aún, la autora misma de todo el discurso— haya sido nadie menos que Aspasia. Por extraordinarios que hubieran sido los talentos de esta mujer, aparte de su belleza, ¿podía encomendarse dignamente el panegírico de Atenas, de sus glorias y esperanzas, a quien no era, en fin de cuentas, sino una cortesana, aunque de alto coturno?

Lo decisivo, en fin, el hecho bruto que emerge triunfante de cualquier interpretación, es que el *Menexeno* es una obra maestra de la antigua retórica; un discurso en que se observan, del principio al fin, todos los preceptos del arte. Es también, a su modo, un Discurso por los Muertos, un *epitaphios*, y como tal, comprende dos partes esenciales: el elogio y la consolación. En el primero, y como sus temas a su vez esenciales, figuran la glorificación de la raza, de la educación y de los actos. Por lo primero, la "autoctonía" de la población del Ática, predilecta de los dioses, como lo comprueba la rivalidad entre Atena y Poseidón. Por lo segundo, la *paideia* ateniense; y por lo último, las grandes hazañas militares, con particular hincapié en las guerras médicas y en la guerra del Peloponeso. La oración fúnebre, en fin, remata en la consolación que los muertos dirigen a sus padres y a sus hijos, y en la exhortación del orador a todos éstos, hasta la despedida. Formalmente, es el Discurso por los Muertos por antonomasia, el de Pericles, ¿inspirado también —hasta aquí puede llegar la ironía— por la misma Aspasia, real y concreta esta vez, la amante del gran estratego?

Tan perfecto es el apego del *Menexeno* a los cánones de la retórica, que a más del desfile de lugares comunes y habituales, encontramos allí también el igualmente habitual desprecio de la verdad histórica, por parte de los panegiristas a ultranza

de la ciudad. El orador, en efecto, pasa tranquilamente por alto todos los reveses militares o desaciertos políticos de Atenas, tanto en las guerras médicas como en la guerra del Peloponeso; y en las victorias, a su vez, reivindica para Atenas todo el mérito de la acción, como cuando, por ejemplo, calla la importante contribución del contingente armado de Platea en la llanura de Maratón. ¿Cómo es posible —se preguntan los exegetas— que Platón haya podido descender a semejante farsa declamatoria, cuando en el *Gorgias* afirma tan enérgicamente que la retórica debe ir acompañada siempre del respeto de la verdad y la justicia? ¿Y cómo es posible, además, que se haya atrevido a poner todo ello en boca de Sócrates, el hombre más venerable para él sobre todos?

De aquí, por tanto, que haya sido vivamente impugnada la autoría platónica del *Menexeno;* pero como desgraciadamente no puede ponerse en duda, ya que Aristóteles lo cita con tal atribución, y no una sino dos veces, en su *Retórica*, la conclusión final parece ser la que discretamente propone Taylor, al decir que el tal diálogo constituye el más intrincado enigma o rompecabezas *(puzzle)* en todo el *corpus platonicum*. Por otra parte, no creemos que se contradigan tanto como a primera vista pudiera parecer, las interpretaciones de Wilamowitz y de Meridier, si suponemos que Platón pudo pensar, con cierta socarronería, que una parodia así de gruesa bastaba y sobraba para conciliarse el favor de la hueste retorizante, incapaz, por su falta de sentido crítico, de percibir el infundio. Si así fue, no hay duda que Platón tuvo sus ribetes de astucia o bellaquería al componer una obra que, por cualquier lado que se la mire, es de puro virtuosismo. Dejémosla atrás y pasemos adelante.

Terminada la *República*, y en la esperanza, que por algún tiempo parece haber alimentado, de que su mensaje pudiera tener algún efecto en la política de su ciudad, y con el goce, además, de haber dado cima a tan alta empresa, Platón descansa, como los verdaderos artistas, trabajando, y produce un diálogo, el *Fedro*, que es fruto, a la par, de este goce y aquella esperanza. Su atmósfera es la de "un día feliz de verano",[16] en que se distienden las fuerzas y se da curso simplemente a la alegría de vivir. Con inigualada libertad de movimiento, con exuberante fantasía poética, se dan aquí la mano lo mejor del *Fedón* y el *Banquete:* Eros y Psiqué, como en el mito alado de

[16] La expresión es de Wilamowitz: *Ein glücklicher Sommertag.*

los corceles del alma, y su cabalgata, en el cortejo de los dioses, por los campos celestes. Por estar aquí, con tan bello ropaje, toda la filosofía de Platón, fue por lo que Schleiermacher, que no atendía sino al aspecto profesoral, pudo ver en el *Fedro*, como si fuera el programa de un curso, el primero de los diálogos platónicos.

Al escribir el *Fedro*, estaría Platón, según los cálculos más probables, en los sesenta años. En los veinte que aún le quedan de alentar y escribir, y en los cuales ha de decir aún muchas cosas de gran importancia, y que no dijo antes, no volverá jamás el goce de aquella tarde estival, a orillas del Iliso. Cuando se da cuenta de que Atenas ignora, para todos los efectos prácticos, el mensaje de la *República*, no le queda sino recogerse en sí mismo, en su Academia y en su actividad docente,[17] y dar un adiós definitivo a la política activa. En la serenidad de la vejez acabará por sobreponerse a la desilusión y a la repulsa de sus conciudadanos, pero la amargura no puede dejar de instilarse en los diálogos de esta época.

Tal acontece, desde luego, en el *Teetetes*, el diálogo consagrado a la ciencia, y en el cual resuenan los viejos temas del saber —el único digno de este nombre— como fruto del alumbramiento interior e intuición de la Idea. Pero juntamente con esto, vemos cómo está transida de amarga ironía la admirable etopeya, que allí se nos ofrece, del filósofo. No es ya el esforzado constructor de la ciudad perfecta, lleno de alacridad y optimismo, sino un habitante no más del reino de las Ideas, del que hacen mofa la gente vil y los que se tienen por hombres prácticos, como los leguleyos y los politicastros. "En realidad, no está y no mora sino por su cuerpo en la ciudad; pero su espíritu, que tiene todo aquello por pequeñez y nadería, y que desprecia, levanta el vuelo hacia todos los ámbitos, ya midiendo lo que hay en los abismos de la tierra o sobre ella, ya persiguiendo el curso de los astros, y escrutando la naturaleza de cada cosa y del conjunto, sin abatirse jamás a lo que le rodea." [18]

En el mismo estado de ánimo, por lo seco del estilo y lo intrincado de los razonamientos, parece haber sido escrito el *Parménides*. En este diálogo analiza trabajosamente Platón, sin acertar a resolverlas, las numerosas objeciones levantadas contra su teoría de las ideas, y particularmente cómo debía ser el

[17] "Nur noch Lehrer." Wilamowitz, *op. cit.*, cap. 14.
[18] *Teet.*, 173 e-174 a.

enlace entre el mundo eidético y el mundo fáctico, si por "participación", por "imitación", por "ejemplaridad", o de qué modo. Y en lo que, además, parece haber consenso entre los críticos, es en cuanto a que estas dificultades las había suscitado precisamente Aristóteles, el joven discípulo de Platón en la Academia, porque son las mismas que luego encontramos en los escritos aristotélicos. Por esto se ha dicho, y con razón, que también contribuyó a amargarle la vida a Platón, en su vejez, el haber tenido, entre sus alumnos, a aquel joven genial, venido de Estagira o de la corte de Macedonia, que así como así, de buenas a primeras, percibía los puntos vulnerables en la doctrina del maestro, y los exhibía sin piedad.

Por otro camino, pero siempre con el propósito de defender las doctrinas que habían sido las más suyas, ideó Platón una trilogía, la única que parece haber preconcebido como tal, cuyos diálogos encarnarían tres "formas de vida", como diríamos hoy, y que serían el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo*. De hecho, sólo los dos primeros diálogos, que llevan esos nombres, fueron escritos, o por lo menos publicados; pero el tercero estaba planeado también, como resulta de las referencias explícitas de los otros dos.[19] Deficientes ambos: el sofista y el político, sus imperfecciones debían ser anuladas o superadas en el filósofo, el tipo humano superior en absoluto. En el *Sofista* se nos presenta este tipo, en consonancia con la etopeya del *Teetetes*, como "aquel cuya mirada está siempre dirigida a la Idea del Ente, mientras que los ojos de la multitud no pueden soportar la luz de lo divino".[20]

¿Por qué no llegó a escribir Platón el tercer diálogo de la trilogía, que debía ser su remate y coronamiento? En opinión de Wilamowitz, fue porque Platón no alcanzó nunca a resolver las dificultades, que había expuesto en el *Parménides*, contra la teoría de las ideas, y que se imaginaba que podría despachar satisfactoriamente en el *Filósofo*. Como quiera que haya sido, es interesante la conjetura de que, entre el mundo inteligible y el mundo sensible, concibió Platón otros posibles agentes de enlace, más reales y concretos que los puramente lógicos o metafísicos de la participación o de la imitación, y que serían, según el título de aquel proyectado diálogo y lo que al respecto encontramos en el *Banquete* y en la *República*, los tres siguien-

[19] *Sof.* 253 e, *Polit.* 257 a.
[20] *Sof.* 254 a.

tes: el filósofo, el amor y el Estado. Podrá escaparnos la metafísica de la participación, pero lo indudable es que por la filosofía, por el Eros y por la organización de la ciudad hacia la vida perfecta, se da de algún modo, en este mundo, la refracción del otro, constituido por esencias y valores.

Los últimos años de su vida los consagró Platón a la composición de un diálogo, el *Filebo,* cuyo asunto es la cuestión del sumo bien propuesto a la conducta humana, y la cuestión, por ende, de la felicidad o *eudemonía,* de que se ocuparán tan largamente los peripatéticos y los estoicos.

Su cosmovisión, en seguida, la declara Platón en el *Critias* y en el *Timeo,* y cierra, en fin, su gloriosa carrera de escritor, y su vida misma, con las *Leyes;* obras de las que hemos dicho con antelación lo que era suficiente en una introducción, por lo que no es menester aquí añadir más.

Los seis grandes temas de la filosofía platónica

La cronología de Wilamowitz, que acabamos de resumir, y que nos parece ser la más acertada de todas las que conocemos, por lo menos en sus grandes líneas y por discutible que pueda ser en la colocación precisa de tal o cual diálogo, nos servirá de pauta, para seguir la evolución de cada tesis o doctrina, en el estudio sistemático que de la filosofía platónica haremos en los capítulos subsecuentes. A nuestro parecer, en efecto, proporciona una comprensión más acabada de dicha filosofía su división por temas, antes que la exégesis singular de cada diálogo, ya que en todos y cada uno, por lo común, hay una fuerte complicación temática, cuya clarificación o discriminación es precisamente la labor del intérprete. En cada tema, no obstante, habrá de tenerse en cuenta, hasta donde sea posible, la cronología de los diálogos, por lo que nuestro estudio de Platón aspira a ser, en suma, histórico-sistemático.

Ahora bien, y aceptando de antemano los riesgos que lleva consigo toda enumeración, en la filosofía de Platón, según la entendemos y la sentimos, se darían también [21] seis grandes temas, que serían los siguientes: la virtud, las ideas, el alma, el amor, la educación y el Estado. A la explicitación de cada uno, a su teoría, tiende este ensayo.

[21] Lo de "también" es, por supuesto, y aunque no se trate de los mismos temas, por el conocido libro de Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental.*

IV. TEORÍA DE LA VIRTUD

En el orden del tiempo (porque en el sistemático anda todo junto en Platón) el tema de la virtud parece tener indudable prioridad entre los grandes temas que hemos enunciado de la filosofía platónica. Es el predominante, cuando no el único, en los diálogos "socráticos" por antonomasia, aquellos en que Sócrates es no sólo el personaje central, sino, hasta donde podemos conjeturarlo, el personaje histórico, y no tanto por la situación concreta del diálogo, que puede ser ficticia, sino por ser el tema uno de aquellos que, por lo que sabemos, fueron habituales en la conversación socrática, y ninguno como la virtud puede considerarse así. Por la virtud, en efecto, por hacerla conocer y amar de sus conciudadanos, había vivido y muerto Sócrates. Y el mayor testimonio lo dio él mismo en su defensa ante sus jueces, cuando cifra su misión en el "cuidado del alma", en su perfección moral mediante la virtud, como en el siguiente pasaje:

"Toda mi ocupación es andar de un lado a otro para persuadiros, jóvenes y viejos, de no preocuparos ni de vuestro cuerpo ni de vuestra fortuna tan apasionadamente como de vuestra alma, a fin de hacerla tan perfecta como sea posible. Y por esto os he dicho que no es de las riquezas de donde viene la virtud, sino, por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y de ella, también, todos los demás bienes para el Estado y los particulares." [1]

No era, desde luego, esta prédica socrática una pura exhortación moral dirigida al reconocimiento simple de la virtud como el *factum* fundamental de la conciencia. Nada más lejos de Sócrates, "sacerdote de Apolo", según su propia confesión, como el ciego voluntarismo moral de la *Crítica de la razón práctica.* En Sócrates hay, como observa Jaeger,[2] la exhortación *(protreptikós)* y la indagación *(élenchos),* siendo esta última la pesquisa del concepto de cada virtud, ya que la virtud —y aquí está todo el intelectualismo socrático— es, ante todo, conocimiento.

Fuera de la teoría de la virtud, no hay en Sócrates ninguna otra "teoría", ni de la naturaleza, ni del hombre, ni del Estado.

[1] *Apol.* 29 d.
[2] *Paideia,* México, FCE, 1962, p. 414.

No fue teórico sino de la moral, conforme al testimonio, hasta hoy irrefragable, de Aristóteles: "Sócrates, por su parte, se aplicó al estudio de las cosas morales, y para nada, en cambio, al de la naturaleza en su conjunto. En aquel dominio, empero, investigó lo universal (τὸ καθόλου), y el primero entre todos, fijó su pensamiento en las definiciones." [3]

Por el camino abierto por su maestro, y en la misma línea de indagar los conceptos universales en la filosofía moral, era de esperarse que Platón iniciara, a su vez, su propia filosofía. Antes, empero, de seguirle por estos diálogos indagatorios de la virtud, conviene que nos detengamos un poco en extender la vista al horizonte histórico conceptual de esta noción en la antigua Grecia, a fin de comprender la revolución espiritual llevada a cabo por Sócrates y Platón.

Evolución semántica de la virtud

Traducir *areté* por "virtud" está bien, y así se ha hecho en los idiomas modernos más conocidos, pero a condición de que cobremos conciencia de la evolución semántica del término griego en primer lugar, y luego de su traducción en latín y en romance. Y como la evolución ha sido en este caso más bien restrictiva que expansiva, creemos de mejor método decir dos palabras sobre las significaciones más modernas o menos antiguas, y retroceder luego al vocablo griego, que es, en definitiva, el que aquí debemos tener presente.

La palabra latina *virtus* —de la que viene, obviamente, la nuestra de "virtud"— designa ante todo, como salta a la vista, la cualidad propia del varón: *vir*, y en primer lugar, por tanto, una "virtud" tan privativa o tan propia del varón como el coraje o la valentía. En seguida, y por analogía con la fuerza viril, el vocablo denota todo vigor o pujanza en otros vivientes, sean animales o vegetales, y así se habla de la virtud del caballo o del árbol: *virtus equi, virtus arboris*. Por último, la voz tiene también la significación de cualidad o excelencia moral.

En nuestro idioma, y en los otros idiomas romances con él emparentados, la última significación que hemos dicho de la virtud latina, ha acabado por ser la primera y principal. La "virtud", para nosotros, se da, ante todo y sobre todo, en el campo de la moralidad. Conserva, sin embargo, su sentido de

[3] *Met.* A, 6, 987 b 1-6.

"fuerza" o "eficacia", que recoge, entre las varias acepciones del vocablo, el Diccionario: "Actividad o fuerza de las cosas para producir o causar efectos." Lo que, en cambio, parece haberse perdido definitivamente es la referencia primaria de la voz latina al varón o la virilidad.

La *areté* griega —para volver a ella y no dejarla más— tiene, por su parte, la más amplia gama significativa, como lo hace ver luego su raíz: el prefijo *ari*, que denota idea de "perfección" en absoluto. Y como el bien —o el valor, que viene a ser lo mismo— se predica, según dijo Aristóteles, en tantos sentidos como el ente, la *areté* será, en consecuencia, toda predicación valiosa de cualquier modo que pueda hacerse de cualquier ente en absoluto. Por esto se habló también en griego, antes que en latín, de la *areté* del caballo. Y circunscribiéndonos a la esfera de lo humano, la única que aquí nos interesa, podemos decir, con León Robin, que la "virtud" helénica significa, en su más amplia acepción, "toda forma de mérito personal o de excelencia, en cualquier género de actividad".[4]

No obstante, y a despecho de esta generalidad significativa que se mantiene siempre, aun en el lenguaje de la filosofía, hubo aquí, como dentro de cada idioma y con cualquiera de sus términos, una clara evolución semántica. ¿En qué consiste? En esto simplemente: en que cierta *areté* es, según la época, más *areté* que otras, o dicho de otro modo, que el acento axiológico, el mayor énfasis valorativo, va desplazándose paulatinamente de unas a otras cualidades o excelencias. No es necesario seguir aquí esta evolución en todos sus momentos, pero sí creemos necesario detenernos en tres por lo menos, por ser frente a ellos, o con referencia a ellos, como la filosofía lleva a cabo su propia conceptuación de la virtud. Estos momentos semánticos corresponden a la concepción de la *areté* en la época heroica, en Hesíodo y en la Sofística.

En la Grecia de los poemas homéricos —no necesitamos remontarnos más atrás— la *areté* es primariamente un valor vital, de la sangre podríamos decir, y que reside ante todo en la nobleza guerrera, que es la casta superior en aquella sociedad. Encarna, por tanto y en primer lugar, el sentimiento del honor, el valor en el combate y el desprecio de la muerte, y también la conducta caballeresca que los nobles observan entre sí, pero no con las gentes de condición inferior. Ni siquiera puede de-

[4] *Platon, Oeuvres complètes*, ed. Pléiade, I, 1256.

cirse que tal conducta, entre los miembros de la aristocracia militante, sea precisamente la justicia, sino un código de honor convencional. A cualquier lector de la *Iliada* debe serle claro que no es la justicia la que suscita o dirime los pleitos entre Agamenón y Aquiles, sino la idea que cada uno de los héroes se hace de su honor personal. La devoción a la causa común, el amor de la patria, es un sentimiento secundario; estamos aún muy lejos de la *pietas* romana. Aquiles no vuelve a la batalla tanto por auxiliar a los suyos en una situación crítica, cuanto por vengar a su amigo Patroclo.

Es ésta, por supuesto, la tonalidad general de la virtud helénica en la época heroica, pero con excepciones tan notables —¿o no será por ventura la única?— como la de Odiseo, el tipo más perfecto de hombre, en nuestra humilde opinión, que encontramos en toda la literatura griega. Odiseo sí es el ejemplo acabado de todas las virtudes personales, familiares y cívicas; el que no incurre jamás en la desmesura que es habitual entre sus compañeros, y no porque sea en él la *sophrosyne*, como en Néstor, el efecto natural de la vejez, ya que el poeta nos lo presenta en la fuerza de la edad, y no cediendo en nada, en la batalla, a los más arrojados. Y todo el secreto de su maravillosa personalidad está en su fidelidad constante a Palas Atenea, la cual vive prácticamente dentro de él; le guía en todos sus caminos y le ilumina en todas sus decisiones. Tal parece como si el poeta hubiera intuido que después de la *areté* del valor había de dominar, andando el tiempo, la *areté* de la inteligencia, y hubiera querido darnos, en Odiseo, su heraldo y prototipo. Pero insistamos, una vez más, en que se trata de un caso sin paralelo.

La significación de la "virtud" en los tiempos heroicos se refleja, como es natural, en otras voces con aquella emparentadas, y que tuvieron, por tanto, la misma evolución semántica. La "bondad", por ejemplo, es en aquella época otra cosa muy distinta de la que fue después, como lo consigna Jaeger en esta penetrante observación: "También el adjetivo ἀγαθός, que corresponde al sustantivo *areté*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene casi nunca el sentido posterior de 'bueno', como no tiene *areté* el de virtud moral." [5] "Esforzado", y no "bueno", sería, a nuestro entender, la traducción más aproximada del término ἀγαθός en los poemas homéricos y en la literatura no muy posterior. "Murió como varón esforzado" (ἀνὴρ ἀγαθὸς γενόμενος ἀπέθανεν) es el epitafio habitual del héroe caído en el campo de batalla.

[5] *Paideia*, p. 22.

No nos detendremos en esto más, y lo único que cumple observar, antes de seguir adelante, es que, a despecho de todos los cambios semánticos habidos después, la significación de la antigua *areté* no se cancela del todo, ni mucho menos, en los tiempos que siguen, ni siquiera en el apogeo de la filosofía. Perdura, desde luego, en la virtud del valor —o más exactamente de la valentía—, que no es ya una virtud total o suprema, como antes, pero sí una virtud particular de gran importancia, como vamos a verlo en Platón. Y perdura también, y acaso sobre todo, en esa otra virtud tan típica de la ética helénica, que Aristóteles designará con el nombre de "magnanimidad" (μεγαλοψυχία), cuya inserción en la ética cristiana ha sido tan difícil, precisamente porque es todo lo contrario de la humildad. La "magnanimidad" aristotélica, en efecto, no es simplemente, como la entendemos hoy, el temple interior frente a los casos de la fortuna, o el desprecio de los bienes inferiores por la estimación de los superiores, sino que todo esto es consecuencia de lo primero y principal, que es el sentimiento del honor, de la aristocracia espiritual que lleva consigo el magnánimo. De la filosofía moral de Platón el aristócrata, por consiguiente, no puede estar ausente lo que encontramos, y con tanta energía de trazo, en la de quien no fue, ni siquiera en su tierra, miembro de la nobleza. En fin, la cuna o posición social de cada pensador no son siempre el factor determinante, y lo único que importa es percatarnos de que, con la sola excepción de Antístenes y su escuela, el pensamiento ético de los filósofos se mantiene fiel a sus orígenes aristocráticos en ese toque de nobleza espiritual, de καλοκἀγαθία, que tienen la virtud y las virtudes, aún después de haber sido reivindicadas por la moralidad.

El segundo gran momento en la evolución semántica de la *areté*, está en Hesíodo (siglo VII A. C.), en quien los griegos vieron, con razón, su segundo poeta y educador al lado de Homero. Ambos, en efecto, son complementarios, precisamente por ser del todo diferentes. No estamos ya más en la sociedad de los héroes divinos y batalladores, en familiaridad con Zeus y los olímpicos, sino en la humilde comunidad campesina de hombres que sudan y se afanan, de sol a sol, por hacer rendir a la tierra: la

magra y dura tierra de Grecia, erizada de montañas por todas partes, todo el fruto que pueda dar.

De su experiencia personal en este medio, de su larga lucha, como pequeño agricultor que era, no sólo por cultivar su parcela, sino por defenderla de la rapacidad de un hermano suyo, holgazán y buscapleitos, que quería arrebatársela, alcanzó Hesíodo —en una sublimación axiológica que merece la gratitud de la humanidad— la intuición del trabajo y la justicia como los supremos valores (*aretaí* hubo de decir él) de la convivencia humana.

"Fácil cosa es alcanzar la miseria —dijo el poeta en *Los trabajos y los días*—; llano y corto es el camino. Pero los dioses inmortales han colocado, antes del éxito, el sudor. Largo y escarpado es el sendero que conduce a él, y al principio, áspero. Sin embargo, una vez que has llegado a la cúspide, resulta fácil, a pesar de su rudeza."[6]

Que en Grecia no era difícil que arraigara la estimación del trabajo, lo da a entender este texto de Heródoto: "Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre; pero en ello funda su *areté*. Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende la Hélade de la pobreza y de la servidumbre."[7]

En cuanto a la justicia, el poeta la concibe, personificada en Diké, como la hija de Zeus, encargada de dar cuenta a su olímpico padre de las fechorías de los mortales. A hacerse cargo de todo esto, invita Hesíodo a su hermano Perses, en estas palabras que continúan siendo de eterna frescura: "Míralo bien: atiende a la justicia y olvida la violencia. Los peces y las bestias y los pájaros se devoran entre sí, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero el hijo de Cronos ha dado a los hombres la justicia, y es con mucho lo mejor que tienen."[8]

Fue una pena que esta alta concepción de la *areté*, radicada esta vez en la justicia y el trabajo, no hubiera arraigado tanto como para haberse impuesto victoriosamente en la Atenas tan culta, pero tan estragada moralmente, del siglo v. Desgraciadamente no fue así, salvo tal vez entre la población campesina y trabajadora, que no contaba para nada en la gestión de la cosa pública. En los círculos dirigentes, en cambio, y en la juventud ambiciosa, la *areté* fue esta vez no ya la bravura de los tiempos

[6] *Erga*, 286 ss.
[7] Her. *VII*, 102.
[8] *Erga*, 274.

heroicos, pero tampoco la rectitud moral, sino la "habilidad" para ganar, lo más rápidamente que fuera posible, los puestos de mando. Esta habilidad se la daba, muy rápidamente también, la enseñanza retórica y sofística, con un barniz de cultura general y la destreza oratoria, que era lo más importante, para poder dominar en las asambleas. El dominio de sí mismo y el respeto de la justicia no tenían mayor importancia.

En muchos diálogos de Platón, que son también, a más de su contenido filosófico, diálogos de polémica con los sofistas, vemos reflejada esta concepción o ideal de la vida. Escojamos, por ser tan expresiva, aquella declaración del pomposo Hipias, el cual, cansado de que Sócrates le haga trizas, una tras otra, las varias definiciones que va dando el sofista del concepto de lo bello, acaba por decirle buenamente que se deje de historias y de tanto requilorio, y concluye así:

"Lo que es bello, en suma, y de gran valor, es el ser capaz de producir, con arte y con belleza, un discurso en el tribunal, en el Consejo, o ante la magistratura que conozca del asunto; y después de haberlos convencido, irse uno de allí, llevándose un premio no mezquino, sino el mayor de todos, que es la propia salud, la de sus bienes y la de sus amigos. He ahí a lo que deberías aplicarte, y mandar a paseo estas minucias verbales, si no quieres pasar por imbécil por andar, como ahora, en charlatanerías y necedades."[9]

En el diálogo *Alcibíades*[10] es acaso donde con mayor transparencia se da el contraste entre la concepción de la *areté*, prevalente en la época, y la que Sócrates, en cumplimiento de su misión, se esfuerza en llevar al alma de la juventud ateniense. Ninguna complejidad en la composición del diálogo estorba la confrontación, porque no hay sino dos interlocutores: Sócrates y Alcibíades, el tipo representativo por excelencia del conflicto íntimo entre la virtud y la concupiscencia, entre el bien y el mal, que se dio en aquella época y en aquella generación. Por la historia sabemos cómo fueron las fuerzas del mal las que al fin dominaron en Alcibíades, y que acabaron por arrastrarle a

[9] *Hip. mai.*, 304 a. El tema a discusión en el diálogo es tanto lo bello como lo noble o lo bueno (el término cubre perfectamente las tres acepciones), por lo que la declaración de Hipias expresa también, sin forzar en nada el lenguaje, su idea de la *areté*.

[10] Nos referimos naturalmente a *Alcibíades* I, ya que el segundo diálogo del mismo nombre se tiene generalmente por apócrifo, y por esto es superflua toda numeración adicional.

su trágico fin; pero también sabemos que, mientras frecuentó a Sócrates, fue siempre sensible, aun en sus peores momentos, a la influencia socrática, como lo pone de manifiesto su desgarradora confesión —consignada por Platón en el *Banquete*—, donde Alcibíades pone literalmente su corazón al desnudo.

Al preguntarle, pues, Sócrates, cuál es la virtud o excelencia[11] a que aspira, y que le permitirá ser el hombre superior *(áristos)* que de cualquier modo está llamado a ser Alcibíades, contesta éste que se trata, con toda evidencia, de aquella virtud por la cual puede decirse de alguien que es hombre de pro u hombre de valor.[12] Esto es lo que quiere decir ahora el adjetivo ἀγαθὸς, con cierto énfasis axiológico en los méritos personales y cívicos, que lo distinguen del "varón esforzado" de los tiempos heroicos. Por último, y al urgir Sócrates a su interlocutor que defina de manera más precisa lo que entiende por ἀγαθός, contesta Alcibíades, sin la menor inhibición o duda, que tal calificativo merecen los hombres que son capaces de mandar en la ciudad.[13] Ahora sí que se han corrido todos los velos, y la *areté* aparece simplemente, de acuerdo con tal estimativa, como el apetito de dominación.

Dejaría Sócrates de ser lo que siempre fue: el que se ufana apenas de saber que nada sabe, si contradijera de plano el aserto de su interlocutor. No lo hace, además, porque de su ética —en todo caso de la de Platón— no está de ningún modo eliminada la pasión de mandar. De suyo es noble y legítima, y todo lo que hace falta es comprender que el gobierno de los hombres no es como el de cualquier rebaño, sino que debe ser un "buen gobierno", es decir, de acuerdo con la justicia. Es esto lo primero en que Sócrates hace parar mientes a Alcibíades, y en seguida, que el buen gobierno no es tan sólo la administración de la justicia, sino que debe extenderse a hacer "mejores", en todos sentidos, a los ciudadanos, lo que supone por fuerza una reforma moral, y por tanto, el conocimiento de la virtud. En esto radica, en efecto, la diferencia entre pastorear un rebaño de animales y gobernar una sociedad humana: lo primero es por la utilidad del dueño, y lo segundo, en cambio, por el provecho y bien no del gobernante, sino de los gobernados. Son temas que Platón desarrollará largamente en la *República*.

Pero si de lo que se trata es de cuidar de los hombres, y en

[11] *Alc.* 124 e: τίνα ἀρετήν;
[12] *Alc. ibid.*: δῆλον ὅτι ἥνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί.
[13] *Alc.* 125 b: τοὺς δυναμένους ἄρχειν ἐν τῇ πόλει.

el hombre lo principal no es el cuerpo, sino el alma, el buen gobierno resultará ser, en suma, una forma del "cuidado del alma" (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς), en lo cual ha cifrado Sócrates, en su apología, todo el sentido de su misión. Así liga él ahora ambos temas, y por esto, frente a Alcibíades, como lo hará después ante sus jueces, invoca el precepto contenido en la inscripción lapidaria del santuario délfico: el "conócete a ti mismo", como el principio y fundamento de toda reforma moral, que ha de empezar, naturalmente, en el alma del gobernante. Es así como, por esta serie de pasos lógicos, perfectamente concatenados, es llevado Alcibíades por Sócrates a la reflexión interior, sobre sí mismo y sobre su alma, con lo que se le abre la visión de un mundo de valores que no había percibido nunca el aturdido joven, embriagado como estaba con sus sueños de poder y grandeza.

Al conocimiento de sí mismo lo llama Sócrates *sophrosyne*.[14] Por ser éste uno de los términos fundamentales no sólo en la ética de Platón, sino en la concepción helénica de la vida espiritual, creemos necesario esclarecer su significación, hasta donde sea posible, antes de seguir adelante.

Reconozcamos, en primer lugar, que *sophrosyne* no tiene, en nuestro idioma, ningún término equivalente, y en otros idiomas, hasta donde podemos juzgar, el de *sagesse*, en francés, sería el único que podría traducirlo fielmente. Uno y otro, en efecto, denotan tanto la perspicacia intelectual como la salud moral, con mayor énfasis tal vez en esto que en aquello, pero sin excluir de ningún modo el momento intelectual, pues de otro modo no llamaría Sócrates *sophrosyne* al conocimiento de sí mismo. Pero al lado de esta primera acepción, y porque todo ello va junto en la vida espiritual, la *sophrosyne* significa también, además del conocimiento, el dominio de sí mismo, sobre todo en los apetitos sensuales del amor y la gula, con lo que pasa a ser equivalente de la virtud cardinal de la templanza. Uno y otro aspecto, en fin, el general y el específico, se traducen, en el aspecto exterior o los ademanes de la conducta, en lo que los latinos llamaron *decorum*, y que es el continente grave y sereno que resulta del acuerdo interior del hombre consigo mismo.[15]

[14] *Alc.* 131 a: σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν.
[15] De toda esta variedad significativa se hace cargo cualquier *Lexicon platonicum*, al listar, entre los términos emparentados o asociados con la σωφροσύνη, muchos otros como los siguientes: ἁρμονία, ἐγκράτεια, κοσ-

En la justicia y la *sophrosyne,* en suma, debe fundarse quien, como Alcibíades, aspira a la dirección de los asuntos públicos. Es la lección principal que emerge del diálogo, como se ve por la exhortación final de Sócrates a su amigo, y que transcribimos ensamblando libremente los textos, sin los pasajes intermedios de preguntas y respuestas:

"Por consiguiente, Alcibíades, no es de muros, ni de trirremes, ni de arsenales de lo que las ciudades han menester para ser felices, ni de una numerosa población o un vasto territorio, si les falta la virtud. Y si, por tanto, quieres administrar los asuntos de la ciudad recta y bellamente, es la virtud lo que debes participar a los ciudadanos... De esta suerte, lo que te hace falta asegurarte no es la facultad de la licencia ilimitada en ti mismo, o el poder absoluto en la ciudad, sino la justicia y la moderación... Obrando con justicia y moderación, tú y la ciudad, seréis aceptos a los dioses, y os conduciréis con la vista puesta en lo divino y luminoso... Para terminar, excelente Alcibíades, no es la tiranía lo que debes procurar, ni para ti mismo ni para la ciudad, si queréis ambos ser felices, sino la virtud."[16]

Unidad o pluralidad de la virtud

En los diálogos posteriores: *Protágoras* y *Menón,* mantiene Platón su concepción de la vida moral como centrada, podríamos decir, en torno de un eje cuyos dos polos serían la *sophrosyne* y la justicia. La primera, en efecto, ordena al hombre consigo mismo, y la segunda con sus semejantes, en la familia y en la ciudad, por lo que, a primera vista, parece como si no hubiera que pedir más. No obstante, ya en otro diálogo: *Laques,* que figura también entre los llamados "diálogos socráticos", y que se sitúa, con gran probabilidad, entre el *Alcibíades* y el *Protágoras,* introduce Platón, como otra virtud distinta de las dos antes mencionadas, la valentía o fortaleza, la fortaleza viril, si queremos apegarnos estrictamente al original (ἀνδρεία).

La razón de esta adición no la dará Platón, en todos sus pormenores, sino mucho más tarde, en la *República,* cuando desarrolle ampliamente la psicología que sirve de fundamento

μιότης, ὑγίεια, σοφία ... En castellano nos referiremos, según los casos, a salud del alma, equilibrio espiritual, moderación, dominio de sí mismo, sabiduría, gravedad o templanza, u otros aún si fuere necesario.

16 *Alc.* 134 b - 135 b.

a la distribución y nomenclatura de las diferentes virtudes. Pero bien podemos suponer que desde sus primeros diálogos tendría presente esta psicología, conforme a la cual deben distinguirse en el alma humana dos partes, una racional y la otra irracional, y en esta última, a su vez, dos partes o potencias: el coraje o el ánimo (θυμός) y la concupiscencia (ἐπιθυμία). De todo esto hablaremos en su lugar largamente, y por el momento digamos tan sólo que por más que la *sophrosyne,* en su más amplio sentido, pudiera ella sola regular la parte irracional del alma en todos sus aspectos, a Platón le pareció que sería conveniente asignar una virtud más específica a cada una de sus potencias: a la concupiscencia la templanza (*sophrosyne* también, aunque ahora en un sentido restringido), y al ánimo la fortaleza.

Por último, en el *Protágoras* aparecen, a más de las tres que hemos visto, dos virtudes aún: la sabiduría en su más alto y propio sentido: *sophia,* claramente distinta, en el texto mismo, de la *sophrosyne,* y la piedad (ὁσιότης), con lo que tenemos ya, en el orden que Platón las enumera, estas cinco virtudes: sabiduría, templanza, fortaleza, justicia y piedad.[17] Ninguna más habrá de añadir Platón, antes por el contrario, reducirá posteriormente, según todas las apariencias, la piedad a la justicia. Reservando para más tarde el tratamiento de la cuestión, y a fin de entender el por qué de la introducción de la sabiduría, y la teoría de la virtud en general, abordemos el estudio del problema que ocupa el primer lugar en el *Protágoras,* y que es el de la unidad o pluralidad de la virtud. Es, hasta hoy, uno de los problemas más apasionantes en toda investigación sobre la conducta humana.

La opinión popular, y a la que Protágoras, con toda su sabiduría, acaba al fin por adherirse, es que la virtud no es una, sino plural, ya que el dato primario de observación es que unos hombres descuellan en unas virtudes, y otros en otras. Al principio, sin embargo, y procediendo con la cautela propia del consumado sofista que es, Protágoras trata de colocarse en un terreno neutral o de conciliación entre una y otra tesis, para dejar así expedita cualquier escapatoria. Por una parte, niega que las virtudes antes enumeradas sean simplemente "nombres diferentes de un solo y mismo todo", como se lo pregunta Sócrates, y lo que sostiene en seguida es que, siendo una

17 *Prot.* 349 b: σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης.

la virtud, hay en ella, no obstante, "partes" distintas, que son las varias virtudes. Sócrates le pregunta entonces, muy inocentemente, si esas partes han de entenderse como las partes del rostro: boca, nariz, ojos y oídos, o como las partes de una masa de oro, que no difieren entre sí sino por el peso o cantidad. Al contestar Protágoras que es de la primera manera, como las partes del semblante, está perdido, porque Sócrates le objeta entonces que, del mismo modo que la boca no es nariz —o también, que es *no* nariz—, así también puede decirse que la justicia es *no* piedad, y viceversa, es decir, que la justicia es impía y la piedad injusta, lo cual es, obviamente, un absurdo y un contrasentido. Por algo han dicho los comentaristas que aquí se conduce Sócrates del mismo modo que su interlocutor, tan redomado sofista como él, porque confunde muy a su sabor las oposiciones lógicas, al convertir en contradictorios términos que no son sino contrarios.

Protágoras, afortunadamente para Sócrates, no está muy al tanto de todos estos distingos que sólo habrán de despejarse completamente en la lógica aristotélica; y enfadado ya por una discusión que ha mermado tanto su autoridad moral ante los numerosos circunstantes del diálogo, acaba por conceder que cuatro de las cinco virtudes antes enumeradas: sabiduría, templanza, justicia y piedad, son "más o menos semejantes entre sí", pero que la fortaleza o valentía, por el contrario, es algo completamente diferente.[18] Esta sola excepción es suficiente para caer en la tesis de la pluralidad de la virtud, pero Protágoras se hace fuerte en esta última trinchera, por la observación que le parece irrebatible, de que hay hombres injustos, impíos, ignorantes e intemperantes, que son, no obstante, reconocidamente valientes. Es éste, en efecto, el terreno predilecto de la posición pluralista, por no decir antagonista. Juzgando por el promedio, ¿quién más ignorante e intemperante que el soldado? ¿Y quién menos valiente que el justo, piadoso y temperado ciudadano de la vida civil?

En el mismo terreno, elegido por su contrincante, va a batirse Sócrates para demostrar su tesis de la unidad radical de la virtud. La argumentación es más o menos la misma que en el *Laques*, el diálogo consagrado a la virtud de la valentía, por lo que necesitamos ver en primer lugar lo que en él se dice.

La conversación, en este diálogo, se desarrolla entre Sócrates

[18] *Prot.* 349 d.

por una parte, y por la otra Laques y Nicias, dos ilustres generales de Atenas. Con mayor renombre tal vez el segundo que el primero, Platón prefiere el nombre de Laques para imponérselo al diálogo, por la circunstancia, según puede colegirse, de que Sócrates combatió bajo su mando en la campaña de Delion. Laques mismo recuerda, al empezar el diálogo, la bravura con que Sócrates se condujo en aquella ocasión, y agrega que el ejército ateniense no hubiera sufrido, en el encuentro con los tebanos, el revés que sufrió, si todos se hubiesen comportado del mismo modo. Por esta razón, según dijimos en anterior capítulo, coloca Wilamowitz el *Laques* entre los diálogos "en defensa" de Sócrates, al exhibirlo Platón, por boca de su general, como el cumplido prototipo de la virtud que constituye el tema del diálogo. ¿Y quién podrá esclarecer mejor el contenido conceptual de esta virtud de la valentía *(andreia)* sino el valiente ciudadano, en coloquio con dos ilustres militares?

Como de costumbre, van surgiendo varias definiciones que son rechazadas, o puestas entre paréntesis como no del todo satisfactorias, una después de otra. Con prontitud militar, Laques dice que, para él, puede llamarse valiente el soldado que se mantiene firme en su puesto y no lo abandona ante el ataque del enemigo. Pero Sócrates le objeta que también la retirada puede ser buena táctica bélica, como es el caso de los escitas, que "combaten huyendo", y que lo que se busca, además, es una definición no sólo del valor militar, sino en otras circunstancias que igualmente parecen demandarlo, como en los peligros del mar, o inclusive en los de la vida política. Laques ensaya entonces una segunda definición, según la cual el valor en general sería una "fuerza del alma" (καρτερία τῆς ψυχῆς), o también, pues de todos estos modos puede traducirse el término griego, firmeza, constancia o perseverancia. Pero tampoco esta definición se revela muy precisa en la discusión que sigue, ya que en numerosas situaciones de la vida muestra el hombre tener tal condición, en la política o en los negocios por ejemplo, y no por ello se le discierne el dictado de valiente. Y notemos aquí cómo la última instancia, en todos estos casos, es el sentimiento popular, y con él contrasta Sócrates las definiciones que van surgiendo en la conversación. Muy bien lo vio Windelband cuando dice que, para Sócrates, es la *Volksbewusstsein* la que decide, y prosigue así: "El auténtico portador de los valores morales es el pueblo, y la labor de Sócrates consiste sólo en elevar el sentimiento oscuro a la claridad de los principios, y en trasladar en

conceptos definidos el querer y valorar que no es aún consciente de sí mismo."[19]

Volviendo a nuestro diálogo, he aquí que Laques, al ver que sus definiciones no han podido imponerse, se retira de la discusión, e interviene entonces Nicias, quien tiene la ventaja, sobre su comilitón, de haber frecuentado más de cerca los círculos intelectuales, y desde luego a Sócrates. De lo que le ha oído, desprende Nicias que lo que falta en las definiciones de Laques es el elemento del saber o de la ciencia, ya que lo fundamental del socratismo, a su modo de ver, es el predominio y la dirección de la inteligencia en todo y por todo. "A menudo te he oído decir —así le habla a Sócrates— que cada uno de nosotros es bueno en las cosas que sabe, y malo en las que ignora."[20] Y como Sócrates asiente calurosamente a esta tremenda proposición, típica por excelencia del intelectualismo socrático, pasa Nicias, con buen ánimo, a proponer su definición del valor en esta forma: "La ciencia de las cosas que son de temerse o de osarse, así en la guerra como en cualesquiera otras circunstancias."[21]

Ésta es, de hecho, la definición más precisa que del valor encontramos en la obra platónica, pero tampoco alcanza a triunfar de las argucias socráticas. Porque Sócrates no niega ¡cómo lo va a negar! que el valor sea una ciencia, pero si se añade simplemente que lo es de las cosas que son de temerse o de esperarse, en todos los órdenes y sin otra especificación, resultará que la definición puede aplicarse a mil cosas: a la medicina y a la agricultura, por ejemplo, en cuanto que el médico y el agricultor saben lo que amenaza o beneficia a sus pacientes o al ganado; y también se aplica, de manera eminente al parecer, a la ciencia o arte de la adivinación, que tiene por principal objeto nuestros temores y nuestras esperanzas. Para eludir estas y otras restricciones, acaba Nicias por referirse a lo temible y lo deseable con tal generalidad, que el valor resulta entonces ser la ciencia del bien y del mal sin ulterior calificación, es decir la virtud en general, y no una parte de ella, que era lo que se estaba buscando. El diálogo termina así, como tantos otros de Platón, en una humilde confesión del fracaso de los interlocutores en su investigación, con el propósito de continuarla en otra oportunidad. Lo que ha quedado firme, sin embargo, es que el valor, como cualquier virtud, es una ciencia o un saber, y que, por tanto, no hay entre el valor y la sabiduría la completa diferencia que reclamaba Protágoras, como se ve éste obligado a reconocerlo en el diálogo que lleva su nombre, con lo que parece imponerse la tesis de la unidad radical de la virtud.

19 *Platon*, Stuttgart, 1901, p. 9.

20 *Laq.* 194 d: ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἅπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός.

21 *Laq.* 195 a: τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.

No otra posición es posible, además, dentro del intelectualismo socrático, para el cual está la virtud moral en razón directa del conocimiento, del que cada uno tenga de los bienes por alcanzar o de los males por evitar, ya que nadie —éste es el axioma indemostrable pero absoluto— abraza el mal voluntariamente. Así lo reafirma Sócrates, al final de su conversación con Protágoras, al decir lo siguiente:

"¿Qué diremos, en fin, sino que nadie tiende de su voluntad al mal o a lo que estima ser malo, ni está en la naturaleza humana, al parecer, ir en busca de lo que cree ser malo de preferencia a lo bueno, y que cuando fuere forzosa la opción entre dos males, nadie escogerá el mayor si puede aceptar el menor?"[22]

No cabe disimular que es ésta una lamentable limitación en la ética de Sócrates, derivada, como dice Taylor,[23] de su *Weltanschauung* personal, que se cifra en el supremo valor del alma y de su bien específico, que es el conocimiento. Es la visión apolínea del mundo, en nadie tan refulgente como en quien fue el sumo sacerdote de Apolo. Está totalmente exenta, o casi, del sentido y la percepción del mal, tal como entendía esta palabra, en aquella época, el judío, y como la entendió después el cristiano, porque en la demonología de Sócrates no hay lugar para Satán. Todo lo liquidan o lo extenúan: el tumulto de las pasiones, el desorden ínsito en una naturaleza rebelada contra su Creador, los dardos de luz del Flechero infalible. Sócrates está muy lejos de lo que hasta un pagano pudo percibir cuando dijo: *Video meliora proboque; deteriora sequor.*

Si con el tiempo fue mitigándose en Platón, como lo veremos al estudiar su obra posterior, el racionalismo ético de su maestro, permaneció fiel, en cambio, y hasta el fin, a la concepción de la unidad radical de la virtud, por lo menos *de iure*, como si dijéramos, y por lo menos también —y esta vez igualmente *de facto*— en los tipos ejemplares de sabiduría y moralidad, que son los "guardianes" de la *República*. Porque si en la masa común se

22 *Prot.* 358 d.

23 *Plato*, p. 145.

dan en éstos unas virtudes, y otras en los otros, según la justa observación de Protágoras, no así, en cambio, en quienes, como los guardianes, han llegado a la visión extática de la Idea del Bien, y de ella reciben, como de una fuente única, la inspiración de su pensamiento y de su conducta en lo general y en lo particular. De este modo nos parece que queda resuelta la cuestión que plantean los diálogos platónicos, y que no se dilucida en ellos satisfactoriamente, de la unidad o pluralidad de la virtud.

Por lo demás, habrá que esperar a Aristóteles, con su mayor poder analítico y organizador, para que todo quede definitivamente en su punto. Aristóteles, en efecto, distingue, muy avisadamente, las llamadas por él virtudes naturales (φυσικαὶ ἀρεταί), que no son sino las disposiciones nativas y variables, por tanto, en cada individuo, de las virtudes morales (ἠθικαὶ ἀρεταί), que se constituyen al ser asumidas y ordenadas aquellas disposiciones por la virtud intelectual de la prudencia, la cual es como el regulador de la vida moral. Ahora bien, si por sus disposiciones innatas un individuo está naturalmente más o menos inclinado a esta o aquella virtud, y puede, en este sentido, predicarse la separación de las virtudes, tal cosa no es posible cuando por la reflexión interna y el control de la prudencia, esta virtud comunica el carácter unitario que le es propio, a toda la conducta humana. Sin que le sea necesario remontarse a la Idea del Bien, le basta a Aristóteles con la dirección de la prudencia para postular también la solidaridad de las virtudes morales, como resulta del siguiente pasaje de la *Ética Nicomaquea:*

"Puede admitirse que en lo que hace a las virtudes naturales, el mismo individuo no está naturalmente bien dotado con relación a todas, de suerte que pueda haber adquirido una cuando aún no ha alcanzado otra. Pero en lo que hace a las virtudes por las cuales un hombre es llamado simplemente bueno (ἁπλῶς ἀγαθός), esto no es posible, puesto que al estar presente la prudencia, que es una, estarán presentes al mismo tiempo las demás virtudes."[24]

Importa advertir, eso sí, que la "pr lencia" aristotélica no es la "ciencia" socrática, pues con esto caeríamos en la misma postura racionalista impugnada por Aristóteles y con expresa referencia a Sócrates. La prudencia es, sin duda, la razón práctica, y por tanto un hábito intelectual (estamos en Aristóteles y no en

[24] *E. N.* 1145 a.

Kant), pero que no se forma como tal sino por el ejercicio concurrente de los hábitos morales. Por esto declara Aristóteles, en el mismo lugar antes citado, que "no es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, ni prudente tampoco sin virtud moral". No hay en esto anterioridad o posterioridad de ninguna especie, sino que una y otra cosa andan de la mano en esta ética que concede la misma importancia a la percepción de la inteligencia como al esfuerzo de la voluntad. Es combatiendo —contra las pasiones— como el hombre acaba por *ver* más claro lo que debe hacer, y una vez que lo ha visto, la razón práctica regula toda su conducta, y no sólo una parte de ella.

Por Platón o por Aristóteles, o por los estoicos, que también la profesaron, la doctrina de la solidaridad de las virtudes morales (si ya no su unidad estricta) pasó con el tiempo a la filosofía cristiana. En la patrística latina la encontramos ya en un célebre texto de San Ambrosio: *Connexae igitur sibi sunt concatenaeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.*[25] Por último y con el conocimiento directo de los escritos aristotélicos, alcanzado en la baja Edad Media, la doctrina llega a su plenitud formal en Santo Tomás de Aquino. No tenemos por qué ocuparnos más de la cuestión, y si nos hemos asomado a su prolongación en el aristotelismo, o en otras escuelas, ha sido apenas por mostrar la fecundidad de un tema que no tiene tan sólo un interés académico, sino que lleva consigo toda la dinámica de la vida espiritual en la realización de los valores morales.

Volviendo a Platón, se recordará cómo en el *Protágoras* hemos visto enumeradas estas cinco virtudes: sabiduría, fortaleza, templanza, justicia y piedad, o con los otros términos sinónimos, la segunda y la tercera, que asimismo quedaron explicitados. De la fortaleza o valor y de la templanza hemos dicho también lo suficiente, al analizar la problemática que con respecto a estas virtudes encontramos en los primeros diálogos platónicos. En cuanto a la sabiduría y la justicia, preferimos reservar su estudio para cuando lo hagamos con otros temas de la filosofía platónica, como la educación y el Estado. La sabiduría, en efecto, es el término de la *paideia* superior, la que reciben los "regentes", y la justicia, a su vez, es el tema que da origen, y cuya investigación se lleva a cabo en los libros de la *República.*

[25] *Exp. in Lucam,* P. L. 15, 1738.

De la quinta virtud, en cambio: la piedad, sí debemos hacernos cargo en la teoría de la virtud, tanto porque no interfiere directamente con otros temas, como por haber dedicado Platón, al análisis de dicha virtud, otro de sus diálogos de la primera época, el *Eutifrón,* a cuyo comentario procedemos seguidamente.

La piedad como valor religioso

Antes de hacerlo, empero, consideramos necesario, aquí también, despejar un punto de semántica, o dos tal vez, a fin de asegurarnos (es el primer deber del escritor y del filósofo) la más estricta univocidad en los conceptos y en los términos.

Al contrario de lo que pasa en francés o en inglés, que tienen cada uno dos voces perfectamente distintas, aunque emparentadas entre sí, para una y otra cosa (*pitié — piété* en el primero, *pity — piety* en el segundo), el español, en cambio, se sirve del mismo término "piedad", para designar tanto el sentimiento de lástima, compasión o misericordia por el prójimo, como la actitud reverencial para con Dios, y los actos internos o externos en que se traduce. Ahora bien, la "piedad" de que aquí hablamos, con referencia a Platón, la tomamos, exclusiva e invariablemente, en el segundo sentido, nunca en el primero. Con otras palabras, entendemos referirnos, como lo hace Platón, a la piedad como valor religioso, es decir, el valor específico de la conducta humana en sus actos de *religación* con Dios o lo divino. La misma acepción, por consiguiente, recibirán los adjetivos correspondientes de "piadoso" y "pío".

En segundo lugar, hemos preferido traducir el término clave del original griego: ὅσιον, por "piedad", y no por "santidad", por más que la segunda traducción sea también de suyo correcta. La razón de la preferencia es simplemente por acomodarnos al uso más corriente hoy en nuestro idioma, donde "santidad" suele tomarse de ordinario como sinónimo de virtud heroica o de consumada perfección moral, en tanto que "piedad" denota también la actitud religiosa sin tantos extremos. No obstante, teniendo en cuenta que la segunda traducción, una vez más, no es incorrecta, y que el personaje del diálogo: Eutifrón, se tiene a sí mismos por *pío* y *santo* por todo extremo, bien podremos, según sea el matiz del texto, hablar alternadamente de piedad y santidad.

Aclarado todo esto, coloquémonos en la situación del diálogo

platónico que es nuestro tema, para poder luego seguir el movimiento de las ideas dentro del marco histórico-ficticio en que se desarrollan.

Conforme a lo que dijimos en anterior capítulo, el *Eutifrón* forma, junto con la *Apología,* el *Critón* y el *Fedón,* el conjunto de diálogos que compondrían el ciclo del juicio y la muerte de Sócrates. Es la única inobjetable, o en todo caso la más lograda, entre todas las "tetralogías" de Trasilo; y ahora cumple agregar que no lo es tan sólo por la perfecta unidad temática y de movimiento entre las cuatro piezas, sino porque en esta tetralogía, al igual que en las demás que solían presentar los dramaturgos aspirantes al triunfo en la escena, hay también el drama satírico al lado de las tres tragedias. Que este carácter de tragedia tremenda, y además realísima, lo tienen la *Apología,* el *Critón* y el *Fedón,* nada más obvio. El *Eutifrón,* por el contrario, aunque preludiando la tragedia, es una alada sátira, mantenida por el buen humor y la ironía de Sócrates, del principio al fin.

Un buen día, pues, acontece que Sócrates y Eutifrón se encuentran en el ágora ateniense, y más exactamente en el Pórtico Real, así llamado por ser la sede de la magistratura a cargo del Arconte Rey (ἄρχων βασιλεύς). Era este magistrado el segundo de los nueve arcontes a quienes incumbía, como a nuestros Ayuntamientos de hoy, el gobierno de la ciudad, y su denominación regia, un tanto disonante dentro de la democracia ateniense, provenía del hecho de desempeñar él las funciones religiosas de los antiguos reyes. En esta calidad, celebraba los más importantes sacrificios públicos, y tenía además una competencia judicial para conocer de los casos que de algún modo pudieran afectar a la religión del Estado. No pronunciaba la sentencia final, sino que actuaba a la manera del juez de instrucción, para turnar luego el caso, si encontraba méritos suficientes, a la decisión del tribunal popular.

Uno de estos casos, el más típico tal vez de los que caían bajo la jurisdicción del Arconte Rey, era el delito de impiedad (ἀσέβεια); y como éste fue el delito que sus acusadores imputaron a Sócrates, acude éste, con la espontaneidad y obediencia a la ley que mostró a lo largo de todo el proceso, al emplazamiento que, como primera providencia, le ha hecho el magistrado.

Eutifrón, por su parte, no comparece en la misma calidad de Sócrates, es decir, como demandado, sino como demandante o querellante. Va nada menos que a acusar a su propio padre, culpable de haber dejado morir de hambre y frío, aherrojado en

un cepo, a un esclavo suyo, culpable a su vez —esto lo reconoce de buen grado Eutifrón— del homicidio perpetrado por él en la persona de un consiervo. Que el asesino merecía el condigno castigo, no lo niega tampoco Eutifrón, pero no por esto debió haber usurpado su señor la función punitiva, reservada al Estado; por lo cual, y al ejercerla indebidamente, cometió también, el padre de Eutifrón, otro asesinato.

Hasta aquí, empero, no se ve por qué debía conocer el magistrado encargado de tutelar la religión oficial, de un delito que, entonces como ahora, es del fuero común. Pero Eutifrón alega que, por el simple hecho de convivir con un homicida, los miembros de su familia se ven contaminados de una mácula, impureza o polución (μίασμα) de carácter religioso, y que de ella no pueden eximirse sino denunciando al culpable ante el tribunal competente, el cual resulta ser así —no por el homicidio, sino por la contaminación consiguiente— el tribunal religioso. Mientras no se haga justicia, no cesará la impureza.

Singular personaje, por cierto, éste de Eutifrón, haya sido real, como es lo más probable, o en caso contrario, una de las más estupendas creaciones de Platón. No le mueve en absoluto (no hay de esto el menor indicio) ningún sentimiento de odio o animadversión a su padre; por el contrario, todo parece indicar, según la aguda observación de Taylor, que, una vez que tenga efecto la purificación de la impureza religiosa que le mancha, podrá seguir conviviendo en paz con su progenitor. No es, en suma, un mal hijo, sino un consumado fanático, dominado a tal punto por el escrúpulo religioso, que no le arredra el denunciar a su propio padre, por estar convencido de que, con este acto, da cumplimiento a un deber imperioso de piedad o santidad. Como buen fanático, no tiene dudas ni vacilaciones, porque pertenece, como Robespierre, a la misma estirpe de los incorruptibles e implacables.

¡Qué contraste entre esta figura monolítica, sombría, y la del apolíneo Sócrates, tan luminoso y multifacético, y tan poco seguro, además, de su saber en nada, y menos en la ciencia de las cosas divinas, que su interlocutor, en cambio, declara firmemente poseer a la perfección! Pero además de este contraste, que por sí solo imprime en el diálogo tan alta calidad artística, está el otro que resulta de la situación misma. Es una obra maestra de ironía, por parte de Platón, el exhibir a Sócrates, "el más sabio y más justo de los hombres", acusado del crimen de impiedad, y frente a él, como el sumo sacerdote de la piedad, a quien, incuestionablemente, es reo de suma impiedad por el hecho de incriminar a su padre, por culpable que éste fuese; y por algo la legislación penal, en todos los países, exime expresamente a los hijos del delincuente de la obligación, que incumbe a los demás ciudadanos, de colaborar con el Estado en el ejercicio de su función punitiva. Eutifrón no tendrá émulos, en este particular, sino entre la juventud nacionalsocialista, cuando los hijos entregaron a sus padres a la Gestapo.

Esta es, pues. la situación, en parte histórica y en parte ficticia, del diálogo platónico en que se plantea la gran cuestión de la piedad como valor religioso. Entremos, como lo hace Platón, en las ideas mismas, que son aquí, como en todos los diálogos, lo eterno y lo definitivo.

Sócrates, que de nada se asusta, no hace el menor aspaviento ante la conducta de Eutifrón, y se limita a pedirle —ya que tan seguro está de consumar un acto de piedad— que le diga qué es, en su opinión, lo piadoso, y qué lo impío. A esto contesta Eutifrón, al igual que la generalidad de los interlocutores de Sócrates, que no se dan cuenta de esta súbita elevación al plano del concepto general, que lo piadoso es lo que él mismo, Eutifrón, está haciendo, y que lo mismo, o cosas peores, hicieron, por lo que él sabe y dicen los poetas, los mayores entre los dioses. Zeus, en efecto, encadenó a su padre Cronos, que devoraba a sus hijos, y que mutiló a su padre Uranos por razones análogas. Al preguntarle Sócrates si en serio cree él, Eutifrón, en estas cosas, contesta, por supuesto, que sí, y en más aún. Por algo llama Maurice Croiset a Eutifrón *une sorte de docteur en théologie traditionnelle*, y los comentaristas en general subrayan el escepticismo de Sócrates como una prueba de que él, por el contrario, no cree ni poco ni mucho en esas teologías. Discretamente deja de ello constancia Platón en este diálogo, ya que en la *Apología*, como es bien comprensible, se abstiene Sócrates, ante sus jueces, de declarar su creencia o su incredulidad con respecto a la religión oficial.

De cualquier modo, Eutifrón no ha dado hasta aquí ninguna definición de la piedad, sino que simplemente se ha acogido, para justificar su conducta, al ejemplo de los dioses. Ha enunciado apenas actos que, en su opinión, son piadosos o santos, pero no, como se lo reclama de nuevo Sócrates, el concepto o "forma" por la que todas las cosas piadosas tienen este carácter.[26] Estrechado

[26] *Eut.* 6 d: τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν. Notemos cómo desde este diálogo aparecen ya estos términos: aquí εἶδος y antes ἰδέα, con el

de esta suerte por su interlocutor, Eutifrón responde, en un primer intento de definición, que la piedad es aquello que es agradable a los dioses (o que los dioses aman), y lo contrario, por consiguiente, la impiedad.[27]

Esta vez, en honor de la verdad, Eutifrón ha dado una definición que es no sólo correcta desde el punto de vista formal, sino que, trasladada del politeísmo al monoteísmo, puede perfectamente defenderse, y así ha sido de hecho en la historia de la filosofía y de la teología. En corrientes tan importantes de la filosofía cristiana como lo es el voluntarismo divino, representado por Ockam y Duns Scotus, se ha sostenido, en efecto, que el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío, no tienen otra razón de ser lo que son, que su conformidad o disconformidad con la voluntad divina, y que a ésta, a su vez, es inútil o impío el tratar de buscarle cualquier justificación humana. Más aún, e inclusive para quienes, como Santo Tomás, apelan de la voluntad a la sapiencia divina, es una definición extrínseca, aunque no esencial, de la virtud o de la santidad, la conformidad del hombre, en todo lo que de él depende, con la voluntad de Dios. A mayor conformidad, mayor santidad; ¿no ha sido éste, en verdad, el más cierto patrón estimativo en toda la historia del cristianismo?

En el diálogo platónico, no obstante, la definición fracasa, por la única razón de que Eutifrón la refiere a una pluralidad —infinitud podríamos decir— de dioses discordantes entre sí, en su querer y en sus preferencias. Por esto le arguye luego Sócrates que, toda vez que entre los dioses, como lo ha reconocido antes el mismo Eutifrón, hay disensiones, querellas y enemistades (era el entretenimiento cotidiano de los olímpicos), resulta que lo que a unos es agradable, es odioso a los otros, y el mismo acto, por consiguiente, será, al mismo tiempo, justo e injusto, piadoso e impío.

mismo sentido entitativo y paradigmático que tienen en los diálogos posteriores. παράδειγμα viene líneas después, y luego, por último, el otro término fundamental de οὐσία, con sentido equivalente al de los anteriores. En textos como éste encuentran apoyo Taylor y Burnet para sostener que la teoría de las ideas es genuinamente socrática antes de ser platónica; sólo que esta interpretación, como salta a la vista, da por sentado que el Sócrates de estos diálogos es de todo en todo, en sus ideas, en sus palabras y en sus actos, el Sócrates histórico, lo cual, en opinión de la mayoría de los intérpretes, está muy lejos de haber podido demostrar la escuela escocesa.

[27] *Eut.* 6 e: Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.

De tan evidente absurdo no halla Eutifrón otra escapatoria que la de enmendar la definición que acaba de dar, con el añadido de que la piedad es lo agradable a los dioses, sólo que a todos sin excepción. "Ninguno de ellos —agrega luego, con directa referencia a su caso— puede pensar que no deba castigarse a quien priva a otro de la vida injustamente". Sócrates, por su parte, no sólo no contradice esta proposición, sino que añade, a su vez, que "no habrá nadie, ni entre los dioses ni entre los hombres, que se atreva a sostener que no debe castigarse la injusticia".

Pero aún así enmendada, no prospera la definición, porque, desde luego, queda fuera de ella la amplísima zona de los actos con respecto a los cuales, y según lo han reconocido los dos interlocutores, están en desacuerdo los dioses; y porque, además, la misma zona de acuerdo es sobre principios de carácter puramente formal, como que la injusticia debe sancionarse, cuando lo importante es tener un criterio material que permita diferenciar lo justo de lo injusto. No lo dice Sócrates, claro está, en estos términos oriundos de Kant (su significación, mejor dicho), pero a esto tiende, indudablemente, al plantear de pronto, con toda inocencia, la cuestión de si lo santo es tal porque lo aman los dioses, todos si se quiere, o si, por el contrario, lo aman por ser santo; y lo mismo podría preguntarse, a lo que nos parece, con relación a todos los valores morales. No quiere Sócrates, como se lo explica a Eutifrón, llegar al conocimiento de lo que ambos están indagando, tan sólo por un accidente (πάθος), que sería en este caso el agrado o el amor de los dioses, sino por su esencia o naturaleza intrínseca (οὐσία).

Con esto se sitúa la investigación en un plano incomparablemente más alto o más profundo, como queramos, porque el problema suscitado por Sócrates no está de ningún modo ligado a una religión politeísta, sino que tiene plena validez aún dentro del monoteísmo. Es el tremendo problema, discutido a todo lo largo de la Edad Media, del primado en Dios (a nuestro modo de entender, por supuesto, porque en Dios todo es uno), del intelecto o de la voluntad. Problema, además, que hasta donde podemos opinar, no llegó jamás a resolverse satisfactoriamente, ni en uno ni en el otro sentido. Contra los defensores del absoluto voluntarismo divino, en efecto, se levanta la formidable objeción de que por lo menos ciertos actos del hombre, como el amor o el odio de Dios, no pueden depender, en su bondad o en su malicia respectivamente, del solo arbitrio divino, por ser Dios, absolutamente, objeto necesario de amor por parte de toda

criatura. Pero los partidarios del intelectualismo, por su parte, tampoco podían explicar, entre otras cosas, cómo la ley evangélica, de origen tan divino como la ley antigua, abroga ésta en tantos de sus preceptos. La solución más equilibrada, probablemente, la dio Santo Tomás, al enseñar que si bien Dios procede libremente al determinar la naturaleza de sus criaturas, de este o de aquel modo, respeta El mismo, después, las exigencias intrínsecas de la naturaleza así constituida, en forma que tales o cuales actos, en suma, son, intrínsecamente también, buenos o malos, y ni el arbitrio divino puede alterar ya esta condición.

A toda esta metafísica, implícita en la pregunta de Sócrates, es completamente ajeno el pobre de Eutifrón, y lo único que dice, sintiéndose como mareado, es que todo eso, las proposiciones tan pronto hechas como deshechas, parecen darle vueltas, sin que ninguna pueda permanecer en su lugar. Por lo visto se parecen —le contesta Sócrates— a las estatuas que hacía Dédalo, el mítico ancestro de los escultores, quien comunicaba a sus obras hasta el movimiento. Eutifrón le devuelve la broma, con la observación de que es él, Sócrates, quien hace moverse a las definiciones de la piedad, ya que, por parte de su infortunado proponente, se quedarían inmóviles.

Después de este cambio de cumplidos, se reanuda la discusión. Con la idea tal vez de que por lo más conocido podrá averiguarse lo menos conocido, Sócrates le pregunta a Eutifrón si la piedad no será una especie de la justicia, y en la afirmativa, cuál podría ser su diferencia específica dentro de la virtud genérica.

Que la piedad sea una parte de la justicia, lo concede luego Eutifrón, y en cuanto a la diferencia específica, la enuncia de este modo: "Saber decir y hacer lo que es agradable a los dioses, ya en la plegaria, ya en el sacrificio; y es esto lo que es piadoso y lo que asegura la conservación de las familias y de las ciudades. Lo contrario es lo impío, y de allí viene la subversión de todo y la destrucción."[28]

Muy de acuerdo con la religión ritualista de la ciudad antigua, en la cual no es lo más importante el dogma, sino el culto, es esta nueva definición de la piedad, que se resume en la oración y el sacrificio a la divinidad. No es por esto por lo que cae, exactamente como las precedentes, sino porque Eutifrón, sin advertirlo, ha introducido en la definición el elemento nocional de "lo agradable a los dioses", con lo cual vuelve a su primera

[28] *Eut.* 14 b.

definición, y las estatuas animadas, conforme a la comparación de Sócrates, no han hecho sino realizar un giro circular al regresar exactamente al punto de partida. El diálogo termina así con la promesa recíproca de reanudarlo otro día, ya que, por el momento, ambos interlocutores han de presentarse sin más tardanza ante el magistrado, el uno a formular su querella, y el otro a responder al emplazamiento.

No obstante la aparente inanidad de su conclusión, el *Eutifrón,* así pueda pertenecer a la juventud de Platón, es un diálogo profundo y constructivo. En él está ya, como acabamos de verlo, bien perfilada la teoría de las ideas, y de la piedad, que es el tema concreto, se nos ofrece tanto el aspecto interno, la conformidad a la voluntad divina, como el externo, consistente en la referencia formal a la plegaria pública (porque la privada es también del orden interno) y al sacrificio. Que el Estado sea quien organice todo esto, es lo debido y natural, como gestor que es del bien común en todos sus aspectos, mientras no decida Cristo, por innovación expresa, separar el reino de Dios del reino de César.

En la última parte del diálogo, como acabamos de ver —es algo que no puede pasar sin comentario— se plantea, por primera vez en la historia de la filosofía, un tema que en nuestro tiempo ha vuelto a tener tanta actualidad,[29] y que es la cuestión de la autonomía del valor religioso. De esto se trata, si no con estos términos, al preguntarse Sócrates-Platón si la piedad[30] podrá o no reducirse, como una de sus partes, a la justicia. En diálogos posteriores, Platón acabó por decidirse, a lo que parece, por la afirmativa, pero la cuestión siguió abierta en la historia de la filosofía. Todo depende, naturalmente, del concepto que se tenga de la justicia, y más en concreto, del campo de su aplicación.

Si consideramos que los deberes del hombre para con Dios son de tan inexorable cumplimiento, o más aún, como los que tiene el hombre con sus semejantes, y que prescribe y organiza la justicia, habrá que decir entonces que la religión es una parte de esta virtud de alcance generalísimo, como lo vio también Aristóteles. Desde otro punto de vista, sin embargo, si pensamos que la justicia consiste (es la definición que parece haberse impuesto sobre las demás) en dar a cada uno lo suyo, parecería como si este "dar" supusiera una deuda que de algún modo puede hacerse

[29] A partir, sobre todo, de la hermosa y profunda obra de Rudolf Otto: *Lo Santo.*

[30] La "religión" podríamos decir también, en una traducción, igualmente fiel, de ὁσιότης o εὐσέβεια.

líquida, una deuda determinada, y por esto mismo limitada, satisfecha la cual queda el deudor libre frente a su acreedor. Con este aspecto se presenta la justicia en las relaciones interhumanas, a propósito de las cuales fue como primero se pensó en ella, y a las cuales, por lo mismo, puede pretenderse que debe restringirse. Aristóteles, en efecto, insiste una y otra vez en que la norma fundamental de la justicia es la igualdad, bien que en ciertas cosas deba ser una igualdad no aritmética, sino proporcional; lo que quiere decir —lo dice él mismo— que una vez cumplida la deuda, por la cual se había introducido la desigualdad, las partes quedan de nuevo en la situación originaria que les corresponde, de igualdad y libertad. Lo justo es lo igual, y lo injusto lo desigual, dice textualmente Aristóteles,[31] y el ámbito propio de la justicia, en conclusión, es la comunidad entre personas libres e iguales. De aquí que, para estos pensadores, no pueda hablarse de relaciones de justicia entre el señor y el esclavo, ni tampoco —o a lo más de una justicia "por analogía"— entre el padre y sus hijos, o entre el marido y la cónyuge. Lo erróneo de esta concepción está, evidentemente, en la negación de la igualdad radical entre todos los hombres, o en la supremacía del principio masculino, todo ello muy de la cultura helénica, pero no en la lógica misma de la justicia.

Teniendo presente todo lo anterior, se comprende luego que sea también de aplicación analógica, cuando más, la justicia entre Dios y los hombres. No tenemos por qué hablar aquí, ya que nuestro asunto es exclusivamente la virtud humana, de la justicia divina. Es indudable que existe, en cuanto que de Dios no puede predicarse la injusticia, pero de un modo que nos escapa, y que desde luego no es el cumplimiento de una "deuda", con todo lo que esta palabra quiere decir dentro del contexto humano. Pero aun con respecto a la justicia del hombre para con Dios, se percibe inmediatamente que no puede el hombre *dar* a Dios nada que le haga falta, y que, además, todo lo que el hombre pueda darle (aun si tomáramos por "dación" cosas tales como la adoración o la alabanza), será siempre infinitamente inferior a lo que la criatura debe a su Creador, por ser infinita la distancia entre ambos. De una parte, en suma, *a parte Dei,* ninguna deuda; de la otra, *a parte hominis,* una deuda que no podrá satisfacerse jamás. ¿Ni qué sentido tiene hablar aquí, como en la justicia interhumana, de libertad o de igualdad?

[31] *Ética Nicomaquea,* lib. V, cap. II.

Por esto los romanos, más penetrantes en este punto que los griegos, dieron a la piedad *(pietas)* un contenido conceptual y una coloración sentimental de mucho mayor riqueza, e hicieron de ella (de hecho por lo menos, si no en el pensamiento, porque no eran filósofos) una virtud distinta de la justicia. Bajo el nombre general de *pietas* englobaron los deberes y la conducta que el hombre ha de observar con respecto a quienes estará siempre el deudor, cualquiera cosa que dé o que haga, en deficiencia, no sólo con respecto a Dios o a los dioses, sino también con los padres y la patria, por no poder nunca devolverles lo que de ellos y de ella hemos recibido.

Pietas erga deos; pietas erga parentes; pietas erga civitatem: éste fue el triple correlato de la piedad romana, que circunda así, con el mismo halo de fervor religioso, los altares, el hogar y la ciudad. Su perfecta expresión en la literatura ¿será necesario decirlo? es el "piadoso" Eneas, el héroe religioso (esto y no otra cosa significa su epíteto habitual de *pius*) que lleva consigo los vencidos penates, y con ellos a su padre, esposa e hijo, en busca de una nueva patria, amada ya antes de conocerla, para hacer de ella el centro de los mismos amores que había albergado la antigua. De la religión, en el amplio sentido que le dio la civilización romana, procede la indomable energía de Eneas, y en la religión vio Virgilio, al configurar su estupenda creación, el fundamento de la ciudad que, por la misma razón, continúa llamándose la Ciudad Eterna.

Eneas es también, y con esto volvemos a Platón, el ejemplo cabal de todas las virtudes (por más que no le hiciera malos ojos a Dido, pero después que Creusa había pasado a mejor vida), con las cuales entra la piedad en igual solidaridad, o por ventura es la virtud que organiza a las demás en este consorcio. Y como la filosofía se entiende mejor cuando la vemos trasuntada en tipos ejemplares, de la realidad o la ficción, como Eneas o Sócrates, copiaremos, para terminar, la hermosa página en que Werner Jaeger resume la teoría socrático-platónica de la virtud, hipostasiándola en la persona de Sócrates, del modo siguiente:

"El conocimiento del bien, a que se reduce siempre en última instancia la investigación de todas y cada una de las virtudes, es algo más amplio que la valentía, la justicia o cualquier otra *areté* concreta. Es la 'virtud en sí', que se revela de distintos modos en cada una de las diferentes virtudes. Sin embargo, aquí nos encontramos con una nueva paradoja psi-

cológica. En efecto, si la valentía, por ejemplo, consiste en el conocimiento del bien con relación a lo que en realidad debe temerse o no temerse, es indudable que la virtud concreta de la valentía presupone el conocimiento del bien en su totalidad. Se hallará, pues, indisolublemente enlazada a las demás virtudes, a la justicia, la moderación y la piedad, y se identificará con éstas o guardará, al menos, una gran analogía externa con ellas. Ahora bien, habrá pocos hechos con que se halle más familiarizada nuestra experiencia moral que el de que una persona puede distinguirse por su gran valentía o valor personal y, a pesar de ello, ser un hombre injusto, desaforado o impío o, por el contrario, ser un hombre absolutamente moderado y justo y, en cambio, un cobarde. Por consiguiente, aun cuando quisiéramos llegar con Sócrates hasta el punto de considerar las distintas virtudes como 'partes' de una sola virtud universal, parece que no podríamos estar de acuerdo con él en la tesis de que esta virtud actúa y se halla presente como un todo en cada una de sus partes. Las virtudes pueden concebirse, a lo sumo, como las diversas partes de una cara, que puede tener los ojos bonitos y la nariz fea. Sin embargo, Sócrates es tan inexorable en este punto como en su certeza inquebrantable de que la virtud es el saber. La verdadera virtud es para él una e indivisible. No es posible tener una parte de ella y otra no. El hombre valiente que sea irreflexivo, desaforado o injusto podrá ser un buen soldado en el combate, pero nunca será valiente para consigo mismo y para con su enemigo interior, que son sus propios instintos desenfrenados. El hombre piadoso que cumple fielmente sus deberes para con los dioses, pero sea injusto hacia sus semejantes y desaforado en su odio y fanatismo, no será verdaderamente piadoso. Los estrategas Nicias y Laques se asombran de ver cómo Sócrates les expone la esencia de la verdadera valentía y reconocen que nunca habían ahondado hasta el fondo de este concepto ni lo habían captado en toda su grandeza, ni mucho menos habían llegado a encarnarlo en sí mismos. Y el piadoso y severo Eutifrón se ve desenmascarado en la inferioridad de su piedad orgullosa de sí misma y llena de fanatismo. Lo que los hombres llaman rutinariamente sus 'virtudes' resulta ser, en este análisis, un simple conglomerado de los productos de distintos procesos unilaterales de domesticación, y, además, un conglomerado entre cuyas partes integrantes existe una contradicción moral irreductible. Sócrates es piadoso y valiente, justo y moderado a un tiempo. Su vida es a la par combate y servicio de Dios. No descuida los deberes del culto a los dioses, y esto le permite decir a quien sólo es piadoso en este sentido externo que existe un temor de Dios más alto que éste. Luchó y se distinguió en todas las campañas de su patria; esto le autoriza a hacer comprender a los más altos caudillos del ejército ateniense que las victorias logradas con la espada en la mano no son las únicas que puede alcanzar el hombre. Por eso Platón distingue entre las virtudes vulgares del ciudadano y la elevada perfección filosófica. Para él la personificación de este superhombre moral es Sócrates. Aunque lo que Platón diría es que sólo él posee la 'verdadera' *areté* humana." [32]

[32] *Paideia*, pp. 446-47.

V. TEORÍA DE LAS IDEAS

A medida que avanzamos en Platón, nos será más difícil ajustarnos, en la exposición temática de su filosofía, a la evolución de su pensamiento, hasta donde puede sernos conocida por el orden, en gran parte conjetural, de sus diálogos. Los grandes temas que hemos escogido, se complican, como los de una sinfonía, los unos con los otros, y nadie puede decir con certeza cuál surge antes y cuál después. Lo único que podemos hacer es tomar, como punto de referencia, este o aquel diálogo en que tal o cual tema aparece, si no en su perfecto desarrollo, por lo menos bien configurado o con suficiente fuerza expresiva, y anteponer o posponer, de nuestra parte, el tratamiento del tema, según la ubicación cronológica del diálogo con respecto a los demás.

En aplicación de tal método, nos ha parecido preferible abordar el tema de las ideas antes que el del alma, por más que ambos estén, según veremos, íntimamente concatenados. Uno y otro resuenan con igual fuerza en el *Fedón,* diálogo que pertenece, incuestionablemente, a la madurez de Platón; pero el tema de las ideas, por una parte, lo encontramos ya en diálogos muy anteriores (así pudimos comprobarlo incidentalmente en el *Eutifrón*), y el tema del alma, a su vez, no alcanza su pleno desarrollo sino en la psicología de la *República.* Por último, y ya que el orden cronológico de los diálogos ha de ser para nosotros una ayuda en la comprensión de Platón, y no una armadura que nos estorbe el movernos libremente por su obra, bien podremos prescindir de aquel cartabón cuando fuere necesario. Ahora bien, la teoría de las ideas anda de tal suerte por toda la obra de Platón, que todos los otros temas están más o menos ligados con ella; por lo cual, en opinión de muchos, aunque no de todos, es ella misma la tesis central de su filosofía. Conviene así, por tantos motivos, aplicarnos en seguida a su estudio.

Los primordios de la teoría

Sin enunciarse aún en estos expresos términos, la teoría de las ideas está en germen, latente antes de ser patente, desde los primeros diálogos de Platón, es decir, desde los diálogos por excelencia socráticos. En ellos, en efecto, se pregunta Sócrates,

o pregunta a su interlocutor, *qué es* cada una de las virtudes o valores sobre que versa el diálogo; lo que supone que alguna realidad, así sea puramente conceptual, es el correlato de la definición. Qué es la templanza, es la pregunta del *Cármides;* qué la valentía, la del *Laques;* qué la piedad, la del *Eutifrón;* qué la belleza, la del *Hipias Mayor.*

Estas preguntas son de suyo conciliables —esto no se ha esclarecido aún— con lo que más tarde se llamará el realismo o el conceptualismo de los universales, pero no con el nominalismo, del que no hay el menor rastro en Platón. Más aún, y por más que no se haya realizado aún, formalmente, la opción entre los dos primeros extremos, la convicción que muestra Sócrates, de que *algo* hay que está detrás de todos esos nombres, apunta por sí sola, y antes de toda demostración, a una realidad más consistente que el mero concepto. Es la misma convicción, como fe si no como demostración, que encontraremos, mucho más tarde, en el *Fedón:*

"¿Diremos que hay algo, que es la justicia misma, o que no hay nada de esto? ¡Lo diremos, por Zeus! ¿Y lo mismo, no es verdad, de lo bello y de lo bueno?"[1]

Saliendo ya casi del estado germinal, aunque todavía sin aflorar en el nombre mismo, están las Ideas en el *Laques.* Después de enumerar diversas circunstancias de la vida en que puede un hombre mostrar coraje: contra los placeres, en los sufrimientos o contra las pasiones, pregunta Sócrates qué es lo "idéntico" en todas estas manifestaciones,[2] en lo demás tan diversas. Esta identidad (ταὐτόν), algo obviamente distinto, en el pensamiento por lo menos, de la multiplicidad fenoménica, es uno de los caracteres más constantes de la Idea en todos los diálogos que de ella tratan expresamente, y que la describen como "idéntica a sí misma" (αὐτὸ καθ'αὑτό), en abierta oposición, por lo tanto, con el mundo del devenir, donde todo va siendo, en cada momento, distinto de sí mismo. Está presente, es verdad, la Idea en el devenir: "en todas estas cosas" o circunstancias, pero no se reduce de ningún modo al fenómeno sensible, que tiene otras notas diferenciales, y por más que acaso pueda (esto no se esclarece aún) estar totalmente embebida en él.

En el *Eutifrón,* según pudimos darnos cuenta, están ya la "idea" y la "forma" con sus propias palabras: ἰδέα-εἶδος. Los pasajes más característicos son los siguientes:

[1] *Fedón,* 65 d.
[2] *Laq.* 191 e: τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν.

"En toda acción piadosa, ¿no es siempre lo piadoso lo mismo e idéntico a sí mismo, y lo impío, a su vez, lo contrario de todo lo piadoso? ¿No es verdad que lo impío es siempre semejante a sí mismo, por tener, en tanto que impío, una sola forma (ἰδέα)?"[3]

"Recuerda que no te he pedido que me muestres una o dos cosas de entre las muchas que son piadosas, sino precisamente la forma misma (εἶδος) por la que todas las cosas piadosas son piadosas. Dijiste antes, en efecto, que es por una forma única (ἰδέα) por lo que todas las cosas impías son impías, y todas las piadosas piadosas... Dime, pues, cuál es precisamente esta forma (ἰδέα), a fin de que mirando a ella y sirviéndome de ella como de un modelo (παράδειγμα), pueda decir que es piadoso lo que tú haces, u otro cualquiera, y que lo contrario es impío."[4]

En estos textos están ya, con toda claridad, las notas de presencia, participación y ejemplaridad que ostentan las Ideas en su relación con el mundo sensible. En ellos, además, se sirve Platón indiferentemente de los dos términos de *eidos* e *idea*. Sinónimos continuarán siendo en los diálogos posteriores, hasta el *Fedón*, a partir del cual, y con la sola excepción del *Parménides*, tendrá *eidos* un sentido puramente lógico, al denotar principalmente una "clase" de cosas, reservándose a *idea* la significación metafísica. Según la observación de Sir David Ross,[5] *idea* es la palabra más vívida, la que el escritor profiere en los pasajes de mayor elevación. Detengámonos un poco, por ser de gran importancia para lo que va a seguir, en el análisis filológico de los dos términos fundamentales (porque hay otros aún) con que opera la teoría de las ideas.

Tanto εἶδος como ἰδέα vienen del mismo verbo ἰδεῖν, que significa "ver", y su sentido original es el de forma, aspecto o apariencia sensible, sin ninguna connotación intelectual. En este sentido, que era y continuó siendo el popular, se sirve todavía de ambos términos, ocasionalmente, el mismo Platón, aunque lo más común es que los tome en la acepción filosófica por él mismo construida. Y es muy interesante observar, desde este momento, que por el hecho mismo de haber escogido esas voces para expresar lo más fundamental y lo más alto de su pensamiento, comparte Platón, con la filosofía helénica en general, el carácter de visualidad o de plasticidad, como queramos, que es una de sus notas más distintivas. El filósofo, para estos pensadores, es el que mejor "ve", y lo que ve, a su vez, debe estar tan configurado o ser tan refulgente como las cosas del mundo sensible, como una bella estatua, ni más ni menos. Cuando Aloys Müller nos dice que quien no tiene el don de la visión (*die Gabe des Schauens*), es inútil que se empeñe en ser filósofo, no hace sino recalcar, en metáfora tal vez, lo que tan literalmente está en la filosofía antigua. En el "ojo del alma", como dice Platón, han de estar las formas inteligibles del mismo modo que las imágenes sensibles en la retina del ojo corporal. Y la misma orientación luminosa y visualista da cuenta de la metáfora solar de la *República*, para declarar en imágenes, ya que directamente no se puede, la Idea del Bien, que es, por la función que desempeña, la Idea de las ideas.

[3] *Eut.* 5 d.
[4] *Eut.* 6 d-e.
[5] *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1961, p. 16.

¿Cómo fue que del mundo sensible trasladó Platón las "ideas" al mundo inteligible? ¿Ha podido señalar la filología alguna etapa intermedia, o alguna innovación de sentido por otros pensadores, y que para Platón hubiera sido decisiva en la que él mismo consumó de modo todavía más radical?

Según las investigaciones hechas por Gillespie, tanto *eidos* como *idea*, el primero sobre todo, habrían entrado ya en el vocabulario de la ciencia desde el siglo v, es decir, en vida de Sócrates. Por un tránsito muy natural en la significación, se comenzó a llamar *eidos* no sólo la forma exterior de los cuerpos, sino su forma interna, es decir, su estructura o naturaleza, por donde *eidos* habría llegado a ser sinónimo de *physis*. Asimismo se habría usado, en una función lógica o clasificatoria, con referencia a "clases" o "conjuntos"; una anticipación rudimentaria, en suma, del sentido preciso que tendrá *eidos* en la lógica aristotélica, como el predicable que hoy designamos como "especie".

Taylor, por su parte, y aunque sin contradecir lo anterior, es de opinión que la única influencia real que Platón recibió en este particular, fue la del pitagorismo, donde aquellos términos se usaban para designar las entidades matemáticas, o si no tanto, las figuras geométricas ideales, como el triángulo o la circunferencia "en sí". Corroborando esta apreciación, Baldry sostiene, a su vez, que la teoría de las ideas no es sino la fusión del magisterio socrático sobre la conceptuación de los valores morales con el magisterio pitagórico sobre los números y figuras ideales.

En concepto de Ross, sin embargo, la hipótesis de Taylor,

compartida por Baldry, no se apoya en datos históricos precisos, sino en el hecho, cierto por lo demás, de que donde la teoría de las ideas ha mostrado ser más verosímil o más fecunda, desde Platón y hasta nuestros días, ha sido en su aplicación a los valores y a las matemáticas, y no así, en cambio, a los fenómenos empíricos. Ahora bien, si lo primero puede muy bien relacionarse con el afán socrático por introducir la claridad racional en las valoraciones instintivas, de lo segundo, en cambio, no puede saberse si es del todo invención original de Platón, o si lo recibió de los pitagóricos, y la duda nace simplemente de la ignorancia profunda, como dice Ross, en que estamos con respecto a la historia interna del pitagorismo, esto es, del desarrollo de sus doctrinas, y sobre esto aún, de la época en que Platón entró en contacto con los círculos pitagóricos durante la visita que hizo a la Magna Grecia. No sabemos, en primer lugar, cuándo empezaron los pitagóricos a designar los números ideales con los mismos nombres de εἴδη o de ἰδέαι; y no sabemos, además, que Platón hubiera hecho a Italia una visita anterior a la que sí sabemos que hizo hacia el año 369 A. C. Ahora bien, para esta fecha, lo más probable es que Platón hubiera escrito ya los diálogos en que, como hemos visto, está ya formalmente, con su nomenclatura, aunque no llevada a su pleno desarrollo, la teoría de las ideas.

Es verdad, por otra parte, que Aristóteles dice que Platón llegó a asignar a las ideas la misma función que los pitagóricos a los números, lo cual es cierto; pero para nada dice que la teoría pitagórica haya tenido algo que ver con el origen mismo de la teoría de las ideas. Por último, y ateniéndonos a los textos, no se ve ningún rastro de la filosofía pitagórica en los diálogos a que antes hemos pasado revista. El influjo de esta filosofía pudo muy bien haberse dado después del viaje de Platón a Italia, pero no, casi seguramente, en el primer esbozo de la teoría de las ideas, que es lo único que está aquí a discusión.

Por todas estas consideraciones, y de acuerdo con numerosos intérpretes, tenemos por la hipótesis más fundada la de que Platón, reflexionando por su cuenta sobre las indagaciones socráticas relativas a la virtud en general, o al concepto de cada virtud en particular, postuló la existencia de los "universales" consiguientes —aunque no necesariamente, desde el principio, *a parte rei*—, y les impuso los nombres de εἶδος y de ἰδέα que ya estaban en boga como significativos de "clase", "cualidad", "estructura" o "carácter". Hasta aquí, además, la teoría está estrictamente limitada a los valores: lo justo, lo valiente, lo santo, lo bello... y no se extiende aún a las esencias de las cosas visibles.

Ideas platónicas y filosofía presocrática

Esta expansión comienza a hacerse sentir en el *Cratilo*, donde es bien perceptible, además, el motivo de orden intelectual que, concurrentemente con el de orden moral de los primeros diálogos, determinó a Platón a postular, con creciente seguridad, la teoría de las ideas.

En realidad, ambos motivos podrían reducirse a uno solo: el escepticismo, prevalente tanto en una como en otra dirección, y que hizo presa en la mentalidad ateniense desde el siglo V. Como sus mayores exponentes en el dominio de la filosofía, bastará con citar los grandes nombres de Heráclito y Protágoras, y las doctrinas que respectivamente patrocinaban: el flujo universal y la tesis del hombre, cada uno, como medida o patrón de todas las cosas sin restricción alguna, o sea, inclusive, de su misma existencia o inexistencia. Antes aún de examinar, como tendremos que hacerlo, el tratamiento a que somete Platón una y otra doctrina, es patente a primera vista que no puede haber, para la ciencia, ninguna proposición de validez universal y necesaria cuando se opera con una realidad en absoluto fluctuante, como tampoco, en el terreno de la moralidad, ninguna norma o valor de observancia incondicional, cuando su apreciación está confiada, en última instancia, al criterio de cada individuo, que puede incluso ser variable, para él mismo, de acuerdo con los estados transitorios de su psique.

Sabemos bien que existe una interpretación salvífica de Protágoras, según la cual el famoso apotegma del *homo mensura* habría sido algo así como el primer artículo de la Carta del Humanismo; o más modestamente, que toda teoría del conocimiento, aun la más realista, no puede eximirse de pasar por el tamiz de la conciencia humana, a cuya estructura ha de acomodarse de algún modo el objeto de conocimiento.

A falta de una interpretación auténtica, que sólo podría haber dado el propio Protágoras (si lo hizo y dónde, no lo sabemos) es obvio que, al igual que todos los grandes aforismos, la sentencia en cuestión está abierta a todas las interpretaciones imaginables; pero aparte de que por su letra misma, tal como suena, no parece fácilmente conciliable con una posición de realismo epistemológico, lo cierto es que Platón entendió

siempre el ἄνθρωπος πάντων μέτρον en un sentido relativista y subjetivista, lo cual sería buen indicio, además, de que tal era la interpretación prevalente en la época. A este dato histórico, por lo tanto, nos atenemos, y tanto más cuanto que Protágoras, y todo cuanto él haya dicho o pensado, no nos preocupa aquí sino en función y dentro del contexto de Platón.

Al escepticismo, es verdad, por lo menos por el lado del movilismo heraclitano, podía hacérsele frente desde la posición monolítica de Parménides, desde el Ente único e inconmovible. Sólo que esta posición, si alguna vez pudo ser defendible (y tampoco es esto muy seguro), dejó de serlo bien pronto, al chocar en forma irreconciliable con algo que ni en filosofía puede desdeñarse, como es el testimonio de los sentidos. Mientras la unicidad del Ente parmenídico no se definiera con los debidos matices (como, por ejemplo, los "modos" de la Sustancia única en Spinoza), ningún artificio dialéctico podía infirmar la evidencia de la multiplicidad fenoménica, y menos aún para gentes como los griegos, de tan agudo sentido plástico y visual. Urgía, por tanto, según se dijo desde entonces y con tanta propiedad, "salvar las apariencias" (σῴζειν τὰ φαινόμενα), es decir, excogitar una doctrina filosófica que de algún modo diera cabida a la multiplicidad del ente.

Algo, sin embargo, quedó como legado permanente del pensamiento de Parménides, y de tal importancia, por cierto, que, al pasar a la filosofía posterior, se convirtió en uno de los momentos determinantes de la teoría platónica de las ideas. Que el ente hubiera de ser no uno, sino múltiple, estaba bien; pero lo que ya no pudo ponerse en duda, de ahí en adelante, es que todo aquello, sea lo que fuere, de que pueda predicarse plenamente la razón de ente, debe ser algo permanente y por completo exento de todo devenir, pues de otro modo no podrá ser objeto de conocimiento, es decir de "saber", en el sentido más propio y riguroso del término. En segundo lugar, y por el hecho mismo de haber lanzado tan gentil desafío al testimonio de los sentidos, Parménides impuso el otro postulado, no menos trascendental, de que esa realidad permanente tiene que ser aprehendida por la mente y no por la percepción sensible, que nos pone en contacto tan sólo con lo que es mudable y perecedero.

No hacen falta mayores reflexiones para darnos cuenta de que uno y otro postulado han informado la concepción que de la ciencia se ha tenido hasta hoy en el mundo occidental, por lo menos mientras en las leyes científicas se vio algo más que aproximaciones estadísticas o simples generalizaciones de la experiencia. Qué sea precisamente lo permanente y qué lo transitorio, o cuál haya de ser, exactamente también, la función del entendimiento en la constitución de la ciencia, de todo esto se disputó interminablemente en la historia de la filosofía; pero a todos los disputantes fue común la concepción de la ciencia como operación noética con un correlato sustraído de algún modo a las contingencias empíricas: ya la esencia misma, ya, por lo menos, una ley de regularidad inmutable en la producción y sucesión de los fenómenos.

Con este trasfondo filosófico, en suma, buscando afanosamente una doctrina que pudiera salvar conjuntamente la ciencia y la moralidad, y que fuese más plausible que las precedentes, fue entreviendo Platón, como tal solución salvadora, la teoría de las ideas, del modo que suelen describir los historiadores de la filosofía, entre ellos el británico Guthrie, en los siguientes términos:

"Estas reflexiones, juntamente con un profundo interés por las matemáticas pitagóricas, fueron la base de que partió Platón en sus meditaciones sobre los problemas de la definición que Sócrates había planteado en el terreno de la ética. Para él, dos cosas estaban simultáneamente a discusión: la existencia de principios morales absolutos, lo cual constituía el legado de Sócrates, y la posibilidad del conocimiento científico, que, según la teoría heraclitana del mundo, era una quimera. Platón creía apasionadamente en ambas cosas, y puesto que para él era impensable una solución escéptica, hizo la otra cosa que quedaba como única posible. Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo sensible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y el tiempo. Tales son las famosas *ideas* platónicas".[6]

Platón versus *Heráclito*

En el *Cratilo*, para volver a él, se enfrenta Platón con Heráclito. Con Parménides no lo hará sino mucho más tarde, en diálogos muy posteriores.

Parece haber consenso general, entre los intérpretes, en cuanto a identificar a este Cratilo que da su nombre al diálogo, con el filósofo homónimo de que hablan Aristóteles y Diógenes Laercio. Uno y otro convienen, además, en afirmar que Platón siguió

[6] W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, FCE, México, 1964, p. 90.

en algún tiempo las lecciones de Cratilo, y sólo difieren en cuanto a la época en que habría tenido lugar aquel magisterio: antes o después del supremo magisterio socrático. Aristóteles, que sostiene lo primero, merece por todos conceptos mayor crédito: y no es creíble, además, que Platón, así no haya sido sino por su edad, hubiese tenido otro maestro con posterioridad a la muerte de Sócrates.

Cratilo, por su parte, fue en Atenas propagandista y defensor acérrimo de la filosofía de Heráclito, cuya *acmé* suele situarse hacia el año 500 A. C. A un siglo de distancia, era aún considerable el influjo del pensador apodado por antonomasia el Oscuro; mas por esto tal vez, y desde luego por el dilatado intervalo temporal que mediaba entre ambos, el hecho es que Cratilo desfigura totalmente el pensamiento de Heráclito, ya que lo reduce exclusivamente al flujo universal: πάντα ῥεῖ. Haciéndose fuerte en esta tesis única, sostenía Cratilo, verdadero *enfant terrible* del heraclitismo, que ni siquiera era posible entrar por una sola vez en el agua del *mismo* río (contra lo que expresamente había concedido Heráclito), y que tampoco podemos expresar nuestro pensamiento con palabras —por ser ellas, en su estructura misma, algo fijo o congelado— sino, a lo más, por ademanes, continuamente variables además, como por algo más fluido y móvil, al igual que todo el resto.

Que esta posición es una deformación o mutilación del heraclitismo, lo ha demostrado concluyentemente, en estos propios términos, Rodolfo Mondolfo, en numerosas monografías, coronadas por su obra máxima sobre el genial solitario de Éfeso.[7] En sentir del gran humanista italiano, y oponiéndose en esto a la interpretación del filósofo suizo Olof Gigon, el flujo universal (πάντα ῥεῖ) sí es un elemento genuino y constitutivo del heraclitismo, y precisamente por esto cabe hablar, con respecto a Cratilo, de "mutilación" y no de "suplantación"; pero juntamente con él, está el otro elemento cardinal de la *coincidentia oppositorum*. El proceso universal de la realidad, el devenir, supone así la continua coexistencia de los opuestos, que continuamente, también, pasan del uno al otro y se invierten entre sí, en una incesante sucesión de desequilibrios.

Si así no fuese, argumenta Mondolfo con sobra de razón, serían ininteligibles buen número de fragmentos de Heráclito, como, por ejemplo, los siguientes: "El dios es día-noche, invierno-vera-

[7] Cf. Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México, 1966.

no, guerra-paz, hartura-hambre, *todos los opuestos*." "Una misma cosa es en nosotros lo viviente y lo muerto; lo despierto y lo dormido; lo joven y lo viejo." [8]

En la jornada y en la vida, en la vida humana más concretamente, ejemplifica así Heráclito la permanente coincidencia de los contrarios; y junto con esta permanencia, la variación continua y el desequilibrio constante de su mezcla, en alternada superación y decadencia de uno y otro contrario.[9] La jornada es, en cada uno de sus momentos, más día o menos noche, como queramos, y viceversa, sin que ninguno de los contrarios, por imperceptible que pueda ser, desaparezca jamás del todo. Y en la vida humana, a su vez, somos todos, en todo su decurso y simultáneamente, jóvenes y viejos, según que se mire hacia adelante o hacia atrás, y apenas en el punto cero, y como tal no realmente vivido, del nacimiento y de la muerte, sería posible eliminar el otro contrario. Si el morir, en efecto, puede ser de algún modo calificado de acto, y a tal punto que ha llegado a decirse que es el único acto definitivo del hombre, tiene que ser entonces un acto vital, exactamente como todos los que le precedieron, sólo que el último. Muy justa es, así, la observación de Calogero, al decir que la permanente copresencia del binomio vida-muerte, "es para Heráclito la ejemplificación príncipe de la universal relación recíproca de los opuestos".[10]

Si todo ello es así, y toda vez que Heráclito, a fuer de auténtico filósofo, fue en todo congruente consigo mismo y con su pensamiento, parece indeclinable la consecuencia que deduce Mondolfo, al decir que: "La misma ley del flujo, entendido como conversión recíproca de los opuestos, domina para Heráclito tanto la realidad de las cosas cuanto la del lenguaje."[11] Ahora bien, esto del lenguaje, su corrección o propiedad: περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, es precisamente el subtítulo del *Cratilo;* y aunque verosímilmente haya sido puesto por los gramáticos de Bizancio o Alejandría, corresponde efectivamente al tema que en el diálogo se trata con mayor amplitud, y por más que otros

[8] Frs. 67 y 88. La traducción y numeración son de Mondolfo.

[9] Que esta alternancia es el resultado o la expresión de la lucha sin tregua que entre sí mantienen los contrarios, es algo que está igualmente con toda claridad en otro de los más conocidos fragmentos de Heráclito: "La guerra es el padre de todas las cosas" (53). El texto original: πόλεμος πατὴρ πάντων, justifica, según creemos, la aparente falta de concordancia gramatical, en la traducción, entre el sujeto y el predicado.

[10] Cita en Mondolfo, *op. cit.*, p. 299.

[11] *Op. cit.*, p. 301.

temas en apariencia secundarios tengan para nosotros, desde el punto de vista filosófico, mucho mayor importancia. Los interlocutores, en efecto, se plantean ante todo la cuestión de si los nombres, todos y cada uno, deben o no corresponder a la realidad de la cosa nombrada, y en la afirmativa, en qué podrá consistir precisamente dicha correspondencia.

Si el diálogo no llega en este particular a ninguna conclusión, es simplemente en razón de que Cratilo se mantiene hasta el fin aferrado al "todo fluye" como expresión única y total tanto de la filosofía heraclitana como de toda realidad en absoluto. Así las cosas, y como no deja de hacérselo notar a Cratilo el Sócrates del diálogo, es radicalmente imposible toda predicación de nada por nadie, por la sencilla razón de que en el instante mismo siguiente al de la predicación serían otros distintos tanto el sujeto como el objeto de conocimiento. Por lo mismo también, no tiene sentido preguntarse uno por la propiedad o corrección (ὀρθότης) de los nombres.

Con todo ello, no obstante, es perfectamente posible por lo menos el planteamiento de la cuestión, aun dentro del heraclitismo, a condición, naturalmente, de tomarlo en su integridad, según lo antes explicitado, y no mutilándolo arbitrariamente. Así lo sostiene Mondolfo a lo largo de su investigación, como en el siguiente pasaje:

"Aquí está el nudo de la teoría heraclítea del lenguaje. La esencia de la realidad es el *pólemos,* la relación de unidad-lucha entre los opuestos, en que consiste el mismo flujo universal. La verdad de los nombres consiste en reflejar esa esencia. He mostrado más extensamente en otras partes que la concepción heraclítea de un flujo que es relación de contrarios (*coincidentia oppositorum*), podía conciliarse con el hábito etimologizante que busca en el nombre la esencia de la realidad, sólo a condición de que se reconociera en los nombres la misma coincidencia de los opuestos que se reconocía en la realidad. Y esto podría hacerse por dos caminos: o mostrando que un mismo nombre puede significar realidades contrarias, o señalando que una misma realidad puede merecer nombres opuestos, más aún, que exige ser expresada por un binomio de contrarios."[12]

Cratilo, evidentemente, no se da cuenta de nada de ello, y el resultado, por tanto, es el que describe el mismo humanista italiano, a quien citaremos por última vez:

[12] Mondolfo, *op. cit.*, p. 300.

"Cratilo se mantiene adherido al πάντα ῥεῖ, y abandona, por lo tanto, la ὀρθότης de los nombres, reduciéndose finalmente, como dice Aristóteles, a renunciar al uso de las palabras que suponen en su cristalización la permanencia de un significado siempre igual, y a limitarse a los puros gestos instantáneos y siempre variables. Esto significa evidentemente una incomprensión y deformación de la doctrina heraclítea, de la cual Cratilo pretende, sin embargo, considerarse defensor y sostenedor."[13]

Como el Sócrates del diálogo no pretende, a su vez, formular ninguna teoría suya sobre la propiedad de los nombres (por más que, como diremos luego, sí establece los fundamentos de toda teoría posible), la mayor parte del diálogo se va en escarceos etimológicos sobre cuyo valor no nos toca aquí pronunciarnos. Lo que seguramente podemos decir es que muchas de esas etimologías, cuando no las más, son incorrectas, y esto no por ninguna ignorancia especialmente imputable a Platón, sino sencillamente porque la etimología es una disciplina moderna, fruto de la lingüística comparada, y que, por tanto, no pudo nacer en la situación de aislamiento hostil que fue propia de los pueblos antiguos.

En lo que concierne, en segundo lugar, a lo que aquí nos interesa, que es la filosofía y no la filología, no vemos claro si puede o no exigirse a Platón, y hasta qué punto, una comprensión de la filosofía de Heráclito mayor de la que puede apreciarse en sus diálogos: el *Cratilo* en primer lugar, y después el *Teetetes,* en los cuales acepta aparentemente, aunque para oponerse a ella, la deformación unilateral de Cratilo. Pero lo que sí nos parece muy importante observar es que —si en algo puede en esto servirnos de guía la historia universal de la filosofía— de poca ayuda le habría sido a Platón tener del pensamiento de Heráclito un conocimiento mayor del que podía brindarle la doxografía de su tiempo, para haber penetrado más profundamente en lo más medular de su espíritu. A Heráclito, en efecto —y es éste el dato que estimamos indiscutible en la historia de la filosofía— no se le comprende adecuadamente, lo que se llama comprender, sino en los tiempos modernos. De la *coincidentia oppositorum* habla muy de paso uno de los estoicos: Crisipo, pero no es sino hasta el Renacimiento, con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, cuando el tema cobra toda su fuerza, y no es sino con Hegel cuando el pensamiento dialéctico contenido en aquella sentencia desarrolla todas sus virtualidades.

[13] Mondolfo, *op. cit.*, p. 350.



No conocemos otro caso como éste de invernación secular, tan dilatadamente secular, de una filosofía que podrá, como cualquier otra, aceptarse o rechazarse, pero de cuya fecundidad especulativa y práctica dan sobrado testimonio el hegelianismo y el marxismo. ¿Cuál podría ser la explicación de tan extraordinario fenómeno? A nuestro humilde entender, sólo podría darla la consideración de que el hombre, a más de tener naturaleza —en esto disentimos de Ortega— tiene también historia, y que la tiene con mucho mayor hondura de lo que sería el simple roce tangencial de los acontecimientos. Dicho en otros términos, nuevos tipos de hombre, aunque sobre un fondo común, han ido apareciendo en el curso del devenir histórico, y cada tipo humano, a su vez, está abierto a cierta comprensión de su circunstancia o de su ser, y es, en cambio, hermético a ciertas visiones o perspectivas que son latentes para él y que sólo serán patentes a los que vengan después de él.

De este modo, estaba reservado al hombre que hemos convenido en llamar fáustico, y a ningún otro antes de él, a este hombre moderno, transido de contradicciones que intenta él desesperadamente conciliar a la vez que superar, tener la comprensión cabal del pensamiento dialéctico. A él no pudo abrirse, en cambio, el hombre de la antigüedad, el hombre apolíneo, contemplador pasivo, fundamentalmente, de una realidad eternamente consistente consigo misma, de contornos bien definidos, luminosa y quieta, como el Ente de Parménides o las Ideas platónicas. No podía, por tanto, fructificar entonces la semilla que lanzó el único pensador fáustico o prefáustico de aquellos tiempos; y por esto pensamos que así hubiese conocido Platón en todos sus pormenores la filosofía de Heráclito, no por ello habría construido una filosofía de tipo hegeliano. De otra condición, completamente distinta, es su dialéctica. No está ausente de ella, por cierto, el movimiento, pero es el movimiento de la inteligencia, que va de una a otra Idea, hasta alcanzar la suprema que a todas las domina, pero no hay movimiento alguno, como esperamos hacerlo ver después, en las Ideas mismas.

En esta posición de fijeza se afirma el Sócrates del *Cratilo* al oponerse, antes que a Heráclito, a Protágoras (uno y otro van para él de la mano en el relativismo del conocimiento), a su tesis del *homo mensura*. Si el hombre fuera, en efecto, y cada hombre en concreto, la medida de todas las cosas, resultaría que no podría hablarse, con predicación válida *erga omnes*, de virtud ni de vicio, o de virtuosos o viciosos, ya que, según dice Sócrates,

"ni los unos serían buenos, ni los otros malos, si a todos pudiera atribuirse indiferentemente la virtud y el vicio",[14] lo que forzosamente tendrá lugar cuando el último criterio de juicio es la apreciación particular de cada uno.

Comprobamos así una vez más cómo lo que más preocupa a Sócrates, al histórico y al literario, es hacer frente al relativismo moral antes que al especulativo; pero inmediatamente después, refiriéndose ya a la cuestión por entero, afirma Sócrates lo siguiente:

"Así pues, si no es verdad que todas las cosas sean lo mismo para todos siempre y simultáneamente, ni que cada una sea lo que a cada uno le parece en particular, es claro que las cosas tienen por sí mismas cierta entidad (οὐσία) permanente, que no es ni relativa a nosotros ni depende de nosotros; y que no se dejan arrastrar arriba o abajo al capricho de nuestra fantasía, sino que existen por sí mismas, según su propio ser y conforme a su naturaleza."[15]

Henos aquí ya con otro de los términos claves: οὐσία, que por lo pronto podemos traducir por "entidad", que es lo que primeramente significa,[16] pero que más tarde, en otros diálogos, acaba por ser, para Platón, exactamente equivalente del término básico de ἰδέα.

Aquí y ahora, en el diálogo que estamos considerando, no establece Platón expresamente la sinonimia; pero está implícita, a nuestro modo de ver, por la clarísima y directa referencia a las Ideas (bien que tampoco aparezca sino muy fugitivamente el término mismo) que encontramos al final del diálogo, y que es sin duda su parte más constructiva. Veámoslo sobre los textos.

Cansados ambos interlocutores: Sócrates y Cratilo, de la estéril polémica etimologizante que han venido ambos sosteniendo, pronuncia Sócrates con toda decisión que no tendrá nunca fin la "guerra civil de los nombres", mientras se empiece por interrogar a los nombres y no a las cosas, porque es "de las cosas mismas y no de los nombres de donde debe partir el saber y la investigación".[17] Concedido lo cual, y toda vez que no puede

[14] *Crat.* 386 d.

[15] *Crat.* 386 d-e.

[16] En Aristóteles será la "sustancia", por oposición a los "accidentes": οὐσία, συμβεβηκότα.

[17] 439 b: ἐξ αὐτῶν (ὄντων), οὐκ ἐξ ὀνομάτων. *Zu den Sachen selbst:* "A las cosas mismas", dirá también, al enunciar el punto de partida de la fenomenología, Edmundo Husserl.

obviamente nombrarse nada, con predicación de validez permanente, si todo está en un "flujo, báratro o torbellino perpetuo", se impone la necesidad de buscar dónde podrán estar esas "cosas en sí" (es Platón, y no Kant, quien así lo dice), que puedan ser un correlato firme de todo lenguaje auténtico. Y como la intuición adivinatoria precede en Platón, por lo común, al desarrollo argumentativo, y como estos vacíos, transitorios o definitivos, del razonamiento riguroso suele él llenarlos con sueños o con mitos, sueños también, estos últimos, del alma colectiva, pone luego en labios de su Sócrates, sin más preámbulos, lo siguiente:

"Considera conmigo, maravilloso Cratilo, el sueño que me viene a menudo. ¿Podremos o no decir que existe algo bello o bueno por sí mismo, y que lo mismo acontece con respecto a cada uno de los entes en particular? . . . Aquello, pues, es lo que hemos de examinar, y no si es bello algún rostro o un objeto semejante, y si todo esto parece estar abandonado al flujo, sino lo bello en sí, y de lo cual podemos decir ¿no es verdad? que es siempre semejante a sí mismo . . . ¿Cómo, pues, podría atribuirse el ser a lo que no está nunca en el mismo estado? Si en algún momento, en efecto, se mantiene en el mismo estado, claro está que, durante aquel tiempo por lo menos, no hay en él ningún desplazamiento; y si está siempre en el mismo estado y es el mismo siempre, ¿cómo podría mudarse o moverse, al no apartarse en nada de la forma (ἰδέα) que le es propia?"[18]

Apenas muy de pasada, según dijimos antes, está, una sola vez y en la última línea, la Idea en su enunciado literal, y no está aún con toda claridad —como tampoco en ningún otro de los diálogos a que antes pasamos revista— su trascendencia o separación de las cosas sensibles; y consiguientemente, no se plantean aún problemas tales como los de la participación o la imitación. Hasta aquí, y si Platón no hubiera escrito más, podría defenderse la interpretación de que las Ideas son inmanentes a las cosas sensibles. Lo que, en cambio, es ya desde este momento conquista definitiva, es que en todas las cosas, y de algún modo imbíbito en ellas, hay un núcleo entitativo invariable. Y lo que está también, larvado aún, pero ya bien perceptible, es que sólo este núcleo, y no los accidentes fenoménicos que lo circundan y se van sucediendo sin cesar, es el solo y único objeto del saber o de la ciencia, o simplemente del conocimiento por antonomasia. "Porque tampoco podríamos decir con razón, Cratilo, que hay conocimiento (γνῶσις) cuando todo está en estado de transición y nada permanece."[19] Es el tema cuyo completo desarrollo y rica orquestación encontraremos en el libro VI de la *República*.

[18] *Crat.* 439 b-e.

Las Ideas en el Fedón

Bajo el gran tema de la inmortalidad del alma, que domina, como es natural, la última conversación de Sócrates con sus amigos, al despedirse aquél para siempre de éstos y de esta vida, entra de nuevo el tema de las Ideas, con mayor riqueza de elementos que en los diálogos anteriores, y nimbado, a la vez, de la luz de ultratumba que envuelve al tema principal. Por esto es indispensable seguir la marcha y evolución de las Ideas de diálogo en diálogo, porque su diferente o progresivo contenido conceptual depende en gran medida de las motivaciones psicológicas, o de otra índole, a que responde cada uno de los diálogos platónicos. En los que hasta aquí hemos considerado, las Ideas se nos han presentado como la respuesta salvadora al desafío del escepticismo intelectual y moral. Ahora en cambio, en el *Fedón*, las Ideas son solidarias del ansia de inmortalidad que anima a Sócrates, como nunca antes, en el último día de su vida terrestre; ansia que el moribundo se esforzará por justificar racionalmente, a fin de que su esperanza, según él mismo dice, pueda llamarse con verdad una sólida o "buena esperanza".[20]

Mucho antes de proponer ninguna prueba formal de la supervivencia del alma, en la simple actitud vital del valor ante la muerte —que es preludio o prolegómeno de toda "prueba" posible— manifiesta Sócrates que el filósofo por lo menos (a los demás los deja en este punto entre paréntesis) debe encarar con sereno ánimo la muerte, y esto por la simple razón de que su vida entera ha sido una preparación a ella, toda vez que "filosofar es aprender a morir". ¿Por qué así? No ciertamente porque la filosofía se parezca, ni de cerca ni de lejos, al ejercicio del soldado, que debe acostumbrarse, por oficio, a despreciar la muerte, sino sencillamente porque el ejercicio del filósofo, a su vez, consiste en la contemplación de objetos en cuya percepción no interviene ninguno de los sentidos corporales, sino que se da por obra del pensamiento puro (εἰλικρινεῖ διανοίᾳ), y en esta

[19] 440 a.
[20] *Fedón*, 63 c.

operación, por lo tanto, no es de ninguna ayuda, antes todo lo contrario, la compañía del cuerpo. Ahora bien, y como quiera que la muerte no es otra cosa que la separación o liberación (ἀπαλλαγή) del alma con respecto al cuerpo, resulta, en conclusión, que es sólo después de la muerte cuando el alma podrá contemplar, en toda su pureza y sin ningún impedimento, aquellos objetos que no pudieron dársele con absoluta patencia mientras estuvo aquélla, en esta vida, cautiva del cuerpo. La muerte es así, ni más ni menos, la liberación del pensamiento.

Por aquí van, más o menos, los razonamientos de Sócrates, como lo sabe bien todo lector del diálogo. Y ahora, ¿cuáles son esos objetos sustraídos del todo a la percepción sensible, y correlatos, por ende, del pensamiento puro? En el siguiente pasaje encontraremos la respuesta:

"—¿Afirmaremos ¡oh Simias! la existencia de algo que es por esencia justo, o la negaremos? —¡Por Zeus, que la afirmaremos! —¿Y de lo que es por esencia bello, y de lo bueno? —¡Pues cómo no! —¿Pero has visto alguna vez algo de esto con tus ojos? —En absoluto. —Pero entonces, ¿no lo habrás captado con otro sentido distinto de aquellos que actúan por el cuerpo? Y otro tanto digo con respecto a la esencia de todas las demás cosas, como, por ejemplo, la magnitud, la salud, la fuerza, y en una palabra, de todo lo demás, cuya esencia es, para cada cosa, su ser precisamente. ¿Será por medio del cuerpo como pueda percibirse lo que hay en ellas de más verdadero?... ¿No será, por el contrario, por medio del pensamiento mismo, sin mezcla y en sí mismo, como podrá uno lanzarse a la captura de aquellas realidades que son también, cada una, sola, sin mezcla y en sí misma? Y esto, en fin, después de haberse uno desembarazado, lo más que pueda ser, de sus ojos, de sus oídos, y aún podríamos decir que de su cuerpo por entero, por ser éste el que perturba al alma y le impide, mientras tenga comercio con él, adquirir verdad y pensamiento."[21]

De inestimable valor, para nuestro propósito, es el párrafo que acabamos de copiar. La existencia de las Ideas, aunque sin designarlas así expresamente, se encuentra postulada con respecto a todos los entes sin excepción, cuya esencia o realidad o núcleo más verdadero (οὐσία — τὸ ἀληθέστατον) lo constituyen aquéllas. Por otra parte, y sin merma de esta universalidad, observamos cómo Platón, al ejemplificar algunas de entre las Ideas, continúa

[21] 65 d-66 a.

manteniéndose en el terreno, para él predilecto, de los valores: éticos, estéticos o simplemente vitales, al referirse a lo justo, lo bello, lo bueno, la salud y la fuerza. Esta vez, sin embargo, con la mención de la magnitud (μέγεθος) se amplía el horizonte eidético, más allá de la región axiológica, a la de las entidades matemáticas. Desde este momento, y para todo lo que va a seguir, tomemos cuidadosa nota de la muy importante observación de Ross:

"Valores y entidades matemáticas constituyen, para Platón, su interés dominante y permanente: los valores, a lo largo de toda su vida, y las entidades matemáticas, con creciente énfasis, a medida que se aproxima a la vejez, y a tal punto que al final (tal es, por lo menos, la afirmación de Aristóteles) la teoría de las Ideas acaba por convertirse en una teoría de los números. En cuanto a las Ideas de las sustancias (como la del 'animal mismo') no aparecen en el *Fedón*, y ni siquiera son prominentes en ningún otro diálogo con excepción del *Timeo*, por más que estén implícitas en la teoría con arreglo a la cual a todo nombre común debe responder una Idea."[22]

En el mismo trozo del *Fedón* antes transcrito, y en todo el diálogo en general, encontramos igualmente el postulado de la cognoscibilidad de la Idea: *de iure* desde luego, y *de facto* también, a condición de que operemos con el pensamiento puro, es decir sin el menor concurso de la sensación. Aquello que es, como dice Platón, en sí y para sí (αὐτό — καθ'αὑτό), lo es también *para nosotros*, siempre que se cumpla la indicada condición, y por más que este cumplimiento, en mérito de lo antes dicho, sea de lo más dificultoso en esta vida mortal. Muy pertinente es, a este propósito, la anotación de León Robin: "La *cosa en sí* no es, por tanto, como en el kantismo, estrictamente inconocible para nosotros; en Platón, por lo contrario, es lo conocible por excelencia."[23]

Pero la gran novedad del *Fedón*, con respecto a los diálogos anteriores y en este particular, es la vinculación que ahora establece expresamente Platón entre la teoría de las Ideas y la teoría de la reminiscencia. En el *Menón*, en efecto, según vimos con antelación, aparece la reminiscencia dentro de un contexto estrictamente gnoseológico, en cuanto hipótesis explicativa del método mayéutico; ahora, en cambio, la vinculación antedicha

[22] Ross, *op. cit.*, p. 24.
[23] *Phédon*, ed. Les Belles Lettres, Int., p. XXV.

tiene lugar al proponer Platón el argumento de la reminiscencia como una de las pruebas demostrativas de la inmortalidad del alma. Considerémosla no en todo su desarrollo, sino apenas en sus puntos de enlace con la teoría de las Ideas.

Que nuestra educación, en lo que tiene de más importante, como son las proposiciones científicas, sustraídas al devenir y a la contingencia, no es otra cosa que un proceso de recuerdo (μάθησις ἀνάμνησις), una progresiva exhumación de verdades tan inexplicablemente ya aprendidas como luego olvidadas, es algo que Platón da por supuesto o predemostrado; algo de que "acostumbras tú hablar a menudo", como se lo dice a Sócrates otro de los interlocutores del diálogo, el tebano Cebes. Sólo que ahora, en el *Fedón*, se hace Platón cuestión expresa de lo que en el *Menón* pasó por alto, que es el punto relativo a saber en qué tiempo precisamente pudimos haber adquirido aquellos conocimientos. El empirista contestará, claro está, que todo ello debió tener lugar, para cada uno de nosotros, después de nuestro nacimiento, merced a la fecundación que paulatinamente va recibiendo nuestro entendimiento de la experiencia; pero esta respuesta está muy lejos de ser satisfactoria para Platón, ya que la experiencia nos depara tan sólo, para decirlo con Leibniz, verdades de hecho, percepciones fenoménicas, y jamás ni por ninguna parte verdades de razón, es decir proposiciones de esencia y con validez permanente.

Para hacerlo ver así, toma aquí Platón, a guisa de ejemplo, la Idea de la igualdad, o en los términos del texto, lo Igual en sí: αὐτὸ τὸ ἴσον. ¿Dónde o cómo ha podido dársenos tal cosa en la experiencia sensible? Percibimos, es cierto, muchas cosas a las que, al compararlas entre sí, llamamos iguales; pero aparte de que, por lo común, son iguales en un aspecto y desiguales, al mismo tiempo, en otro u otros, en ningún caso encontraremos en ninguna de ellas lo igual en sí, ya que aún tratándose, digamos, de artículos manufacturados, con repetición idéntica y completamente iguales entre sí, todavía queda el hecho de que esta igualdad no se da en ninguno de ellos *en sí*, sino en relación con otro u otros, y cada uno, además, si bien es igual a los otros artículos de la misma serie, es al mismo tiempo desigual con respecto a todas las demás cosas, sean cuales fueren, que no pertenecen a dicha serie. Así que, en conclusión, todas las cosas de este mundo sensible llevan en sí el sello conjunto de la igualdad y la desigualdad, y únicamente lo Igual en sí no puede ser, bajo ningún aspecto, desigual; únicamente la Igualdad, sin

ulterior calificación, excluye en absoluto la desigualdad. En estos términos lo enuncia Sócrates, y termina diciendo: "No hay, por consiguiente, identidad entre aquellas igualdades y lo Igual en sí".[24] No sólo no hay identidad, sino que son dos regiones ónticas perfectamente distintas, ya que la perfecta unidad formal, la absoluta y permanente identidad de algo consigo mismo, es lo típico y exclusivo de la Idea, de ella nada más. ¿Cómo, entonces, llegamos al conocimiento de aquello que, en su determinación formal por lo menos, no nos ofrece por ninguna parte la experiencia?

La solución de esta aporía, la mayor tal vez en la teoría del conocimiento, la encontrará Aristóteles al radicar de algún modo la Idea platónica —que será luego la Forma aristotélica— en la constitución óntica de la cosa misma, y al tratar de explicar después cómo mediante la intervención del llamado por él "entendimiento activo", es posible abstraer la forma esencial del concreto sensible. Es la operación denominada por Husserl, excelentemente por cierto, abstracción ideatoria; y de nuestra parte no hemos percibido nunca otra solución posible, a condición, por supuesto, de que previamente se admita que a la existencia concreta responde de algún modo esto que llamamos esencia. Platón, por su parte, no alcanzó a entrever siquiera, por todo cuanto puede verse, esta solución, sino que se mantuvo aferrado a la heterogeneidad completa entre lo inteligible y lo sensible, según la nomenclatura introducida por él mismo en la *República*. Por otro lado, se dio bien cuenta, y así lo dice, de que la percepción del dato sensible remite luego a la percepción noética de lo inteligible, como algo que durmiera en el fondo del alma y no necesitara, para ser reactualizado, sino del excitante ocasional de la sensación: lo Igual en sí, en efecto, lo percibimos con la mente tan pronto como por los sentidos percibimos cosas iguales o desiguales, que esto es indiferente. Y como de hecho ocurre así desde nuestra primera experiencia, ya que la abstracción ideatoria no es ninguna generalización de sucesivas experiencias (éste fue, como sabemos, el error del empirismo inglés) parecería como si tuviésemos, *a nativitate*, todo un patrimonio de nociones infusas, como lo declara Platón, al sentar sus conclusiones en este punto, del modo que sigue:

"Siendo así, pues, que desde nuestro nacimiento tenemos ya aquel saber (el de lo Igual en sí), ¿no será porque desde antes

[24] 74 c.

de nacer, y tan pronto como nacemos, conocíamos ya no solamente lo Igual y lo Grande y lo Pequeño, sino todo lo demás de la misma especie? Nuestra argumentación, en efecto, se refiere tanto a lo igual como a lo bello en sí, a lo bueno en sí, a lo justo y a lo santo, y en una palabra, a todo cuanto marcamos con el sello de 'lo que es en sí' (αὐτὸ ὃ ἔστι), así en nuestras preguntas como en nuestras respuestas. De suerte, pues, que es una necesidad para nosotros el haber adquirido el conocimiento de todo ello desde antes de nacer." [25]

De aquí desprende luego Platón, muy lógicamente por cierto, la preexistencia del alma a su encarnación en el cuerpo mortal, y declara, además, que hay una igual necesidad de existencia (ἴση ἀνάγκη) para el alma y para aquellas realidades en sí, o sea, como dijimos antes, la mutua solidaridad del alma con las Ideas.

Hasta aquí, las Ideas le han servido a Platón, como lo estamos viendo, para argumentar no precisamente en favor de la supervivencia del alma, sino, por el contrario, de su previvencia. Si esto no nos preocupa hoy mayormente, es porque descansamos cómodamente en el dogma creacionista; en lo que por otra vía sabemos sobre la creación inmediata, por Dios, del alma humana en el momento de venir a animar el cuerpo, o mejor tal vez, el embrión, dispuesto para recibirla. Pero a quien, como Platón, no podía saber nada de esto, por ser cosa no de la filosofía, sino de la Revelación, le era preciso, si quería demostrar la inmortalidad del alma, hacerlo por los dos extremos de la vida mortal: por el principio y por el fin, *a parte ante* y *a parte post*. Por lo primero, se declaran satisfechos los interlocutores de Sócrates, convencidos como están por el argumento de la reminiscencia, sobre todo si se le combina con el otro argumento de los contrarios, en cuyo examen no necesitamos entrar aquí. De lo segundo, en cambio, están más que dudosos, y no les parece estar demostrado, ni mucho menos, que la previvencia del alma garantice, por ella sola, su supervivencia. Según lo exponen los pitagóricos Simias y Cebes, bien podría el alma, al ocurrir la muerte, disolverse con el cuerpo, no de otro modo que la armonía de la lira, con todo y ser, como el alma, algo "invisible, incorporal, bello y divino", cesa por completo al romperse el instrumento o saltar sus cuerdas.

[25] 75 c-d.

Varios son los argumentos que opone Sócrates para disipar esos recelos, y en particular contra la concepción, muy pitagórica por lo demás, del alma como armonía del cuerpo. No hemos de reproducirlos todos aquí, por no ser ahora pertinentes, pero sí el argumento que, partiendo también de las Ideas, se prolonga ahora en la otra dirección de la inmortalidad del alma *a parte post*.

El nervio del argumento, para decirlo de una vez, es la afinidad, similitud o parentesco (συγγένεια) que el alma tiene con las Ideas. De ellas difiere, sin duda, en que no es algo propiamente ideal, sino algo físico, y en que su *physis*, además, como otra cualquiera, pasa por las mutaciones o cambios que son, para ella, los diversos estados o afecciones: intelectuales o sentimentales, por que va pasando. Pero aparte de que estos cambios, al contrario de los que tienen lugar en los cuerpos, no la afectan en su constitución misma, el alma es, como la Idea, simple, incorpórea e invisible, y por ello le hostiga el afán de unirse con las Ideas, de convivir con ellas, y es entonces cuando se siente, con gozo no mermado, como en su ámbito propio y en su sociedad predilecta. Bellamente lo declara Platón en el siguiente pasaje:

"El alma, según dijimos antes, se sirve en ocasiones del cuerpo, cuando se pone a considerar alguna cosa por medio de la vista, del oído, o de algún otro de los sentidos. En esta situación, es arrastrada por el cuerpo hacia lo que no está jamás en sí mismo, y se siente errante, turbada y con vértigo, como si estuviera borracha, a causa de estar en contacto con cosas de esa especie. Cuando, por el contrario, examina algo por sí misma y recogida en sí misma (αὐτὴ καθ'αὑτήν), se lanza allá, hacia lo que es puro, eterno, inmortal e idéntico; y en razón de estar ella emparentada con ello, está siempre en su compañía, cuando quiera que puede realizar la existencia que le compete de ser por sí misma y en sí misma, y es entonces, al entrar en contacto con aquellos objetos siempre idénticos, cuando cesa en su divagación y recobra, ella también, su identidad. Pues este estado del alma, ¿no es aquello a que llamamos pensamiento?" [26]

Si tal independencia muestra así el alma con relación al cuerpo, y no sólo independencia, sino, como dice también Platón, poder y señorío, natural es suponer que, como sustancia

[26] 79 c-d.

simple que es (según lo dejan entrever sus actos), pueda sobrevivir a la ruina y putrefacción de la sustancia compuesta cuyos elementos se desintegran al sobrevenir la muerte. "El alma, entonces —prosigue diciendo Sócrates— se va a otro lugar, al que por su naturaleza le compete; lugar noble, puro e invisible: al Hades, para llamarlo con verdad, cerca del dios bueno y sabio; allí a donde, si Dios quiere, irá mi alma en un momento. Una vez separada del cuerpo, ¿cómo podrá esta alma nuestra, con sus características y constitución natural, disgregarse y perecer, como lo pretende el común de los hombres? ¡Muy lejos de ello, mis queridos Cebes y Simias, antes bien, y con mucho, de aquel otro modo!" [27]

Éste es el argumento: el de los actos y correlatos intencionales del alma, para decirlo en términos modernos, que a mí por lo menos me ha hecho siempre mayor fuerza entre todos los que suelen proponerse en favor de la inmortalidad del alma. *Sentimus experimurque nos aeternos esse*, como dijo Spinoza; y lo sentimos y experimentamos, desde esta vida, en razón de sentirnos abiertos, en la cima o en el hondón de nuestra alma, como queramos, a ese mundo de esencias y valores, que aprehendemos como eternamente subsistente; que no por ser invisible deja de imponérsenos con irresistible evidencia, y del que igualmente nos sentimos, como lo dijo Platón antes que nadie, afines, copartícipes y solidarios. Ningún argumento, es verdad, puede darnos de nuestra inmortalidad una demostración apodíctica, porque siempre quedará la posibilidad de que el alma, así como fue creada por Dios antes de nacer cada uno de nosotros, así también pueda ser aniquilada por Él después de nuestra muerte. Pero hasta donde nos es posible juzgar de lo que no vemos por todo lo que vemos, la Providencia parece siempre respetar, por ser su obra misma, la constitución de cada naturaleza con las virtualidades ínsitas en ella; ahora bien, es en la línea natural, una vez más, o sea prescindiendo de otras agencias preternaturales o sobrenaturales, donde el alma afirma victoriosamente, por todo lo que son y suponen sus actos intencionales, su exigencia de inmortalidad. En términos maravillosos lo dijo Bergson, uno de los más claros epígonos del platonismo en este particular, y sobre la base, además, de la psicología experimental y de las ciencias naturales, al afirmar, como proposición indiscutible, que el alma humana no

[27] 80 d.

pertenece al orden de la generación y de la corrupción, sino al de la creación y el aniquilamiento. Con esto sólo, sin la certeza apodíctica que sólo puede ser oriunda de la Revelación, pudo Sócrates potenciar la buena esperanza en gran esperanza (εὔελπις, μεγάλη ἐλπίς), y disponerse, con ánimo sereno y alegre, al gran viaje. No concibe cómo haya de faltarle allá "lo verdadero, lo divino, lo que escapa a la opinión, y que tuvo aquí por espectáculo y por alimento." [28]

Parecería como si con todo lo anterior nos hubiéramos apartado, acaso más de lo debido, de nuestro único tema actual, que son las Ideas mismas, para entrar de lleno en el otro tema de la inmortalidad del alma. Así podría ser, tal vez, si tomáramos las cosas con enjuto rigor escolástico, pero no si tenemos presente que en las ciencias del espíritu no se trata tan sólo de *entender*, sino de *comprender*, según enseñó Dilthey; ahora bien, la comprensión no es la nuda visión del objeto, sino, juntamente con ella, la de las relaciones que mantiene con otros objetos, y también, cuando fuere el caso, la del aura emocional que le rodea. Tal ha sido precisamente, a lo que nos parece, el caso actual; y por esto hemos juzgado necesario, en orden a la comprensión lo más cabal posible de las Ideas platónicas, el poner ampliamente de manifiesto el ligamen que mantienen con esta otra idea-fuerza, como diría Fouillée, tan propia de la filosofía platónica, y que es el apetito de inmortalidad.

Dos observaciones aún sobre lo que queda atrás, antes de seguir adelante. La primera, que por el hecho mismo de haber ahora vinculado Platón, según dijimos, el conocimiento de las Ideas con la teoría de la reminiscencia, las Ideas están ya desde este momento, y por más que todavía no se diga expresamente así, separadas de las cosas sensibles, ubicadas en aquel otro mundo donde estuvo el alma en su vida anterior, y cuya visión quedó para ella borrada, o por lo menos obnubilada, al sumirse en el río del Olvido, antes de ir a animar su cuerpo mortal. Tal es la conclusión que por su parte deriva Ross, al decir que: "La doctrina de la reminiscencia implica claramente la existencia separada de las Ideas, las cuales no están ya, ni siquiera imperfectamente, incorporadas en las cosas sensibles, sino que existen aparte en toda su pureza." [29]

Con esto tenemos ya la hipostatización de las Ideas, o como

[28] 84 a.
[29] *Op. cit.*, p. 25.

decimos desde la Edad Media, el realismo de los universales. Y por lo mismo también —y es nuestra segunda observación—, se le plantea a Platón, inexorablemente y desde este momento, el tremendo problema de la comunicación entre ambos mundos: inteligible o eidético, sensible o fáctico, que de tal suerte han quedado divididos. Porque de algún modo, por separados que estén, tienen que comunicarse entre sí, ya que de algún modo se parecen, a pesar de todo, las cosas iguales y lo Igual en sí, y por algo el espectáculo de lo primero remite a lo segundo, así no sea sino como el excitante que despierta la reminiscencia.

Algún enlace ha de haber, pues, y Platón, aunque no nos dice ahora, en el *Fedón,* cómo es precisamente, apunta ya claramente el modo de enlace que llamará después "imitación": μίμησις. Así lo dice en estos textos que nos permitimos ensamblar libremente:

"Esto que yo ahora veo, *quiere* ser semejante a otra realidad; sólo que, por carencia suya, no puede llegar a ser aquello, sino que le es inferior... Todas las igualdades sensibles *aspiran* a lo que es Igual, pero son deficientes con relación a él... Todas ellas *desean* ser como es aquello, pero le son, con todo, inferiores." [30]

Todos estos términos de "querer", "aspirar" o "desear" (βούλεσθαι, ὀρέγεσθαι, προθυμεῖσθαι) son variantes o matices, como es evidente, de la "imitación", de la tendencia a ser uno o parecerse a otra cosa distinta de lo que se es. Imitación, por tanto, y no, todavía, "participación" (μέθεξις), por más que no pueda eliminarse del todo esta última, ya que las cosas iguales, una vez más, es forzoso que, para justificar tal apelativo, participen en algo de lo Igual en sí.

¿Por qué es la imitación, aquí y ahora, la hipótesis predominante? A nuestro humilde entender, en razón simplemente de la emoción de inmortalidad de que todo el diálogo está transido; del sentimiento de fuga de este mundo y de exaltada aspiración hacia el otro; sentimiento que es el propio de Sócrates el día de su muerte, y de Platón también, al evocar tal suceso. Consecuencia de ello es la depauperación radical del mundo sensible, en todo "inferior" o "menesteroso" con respecto al mundo inteligible, y su aspiración, aunque siempre fallida, por elevarse hasta él. Por esto es aquí de mayor fuerza, en consonancia con tal actitud, el momento de la imitación,

[30] 74 d-75 b.

como la participación, a su vez, responde a una mayor estimación del mundo de los sentidos. Son así actitudes vitales, en conclusión, lo que, a nuestro entender, resuelve, en favor de uno u otro de sus extremos, la tensión bipolar, presente siempre en la filosofía platónica, entre imitación y participación, más que la consideración, en apariencia descarnada y fría, de las Ideas mismas.

Mundo fáctico y mundo eidético: modos posibles de enlace

Todo ello, empero, es apenas el principio, o cuando más la mitad, del desarrollo tan notable que en este mismo diálogo tiene la teoría de las Ideas. Aspectos del todo inéditos, hasta este momento, hemos de ver aún, y no podremos apreciarlos debidamente si no nos colocamos, una vez más, dentro del contexto general que los enmarca y suscita.

En el curso de la discusión, en efecto, Sócrates ha dado cuenta, con más o menos facilidad, de la objeción de Simias según la cual, si el alma fuese apenas, en los términos que antes vimos, la armonía del cuerpo, desaparecería juntamente con él, no de otro modo que como la armonía de la lira desaparece con el instrumento mismo. No tenemos por qué ocuparnos aquí de los argumentos con que Sócrates despacha la objeción, por no ser pertinentes a nuestro tema actual. Pero en cambio, Sócrates se queda largo rato perplejo ante la otra objeción, que él mismo califica de formidable, levantada por el otro pitagórico, Cebes, contra la inmortalidad del alma. Cebes, en efecto, arguye con gran vigor que lo único que, en el mejor de los casos, ha demostrado Sócrates, es que el alma pueda sobrevivir en uno, en varios o aún en muchos casos (ya que la reencarnación o metempsicosis es otro aspecto de la teoría platónica en este particular) a la muerte del cuerpo que ha animado; pero que nada prueba que esta supervivencia haya de ser indefinida, pues bien podría la energía espiritual, con todo y ser de otro género y más alta o más intensa que la energía de la materia, irse también consumiendo progresivamente, en fuerza precisamente del desgaste que va sufriendo en el ciclo de las generaciones, hasta acabar, ella también, por extinguirse del todo.

De tanta importancia es el argumento, que por algo Kant y Mendelssohn, todavía, polemizaron sobre él; [31] y Sócrates, por

[31] *Crítica de la razón pura,* 395 b-397 b.

su parte, después de un largo silencio, estima necesario, para refutarlo, entrar en el problema general de la generación y corrupción, a cuyo orden se obstina Cebes en reducir, aunque con temporaciones distintas, así el alma como el cuerpo. Ahora bien, a Sócrates le parece que la mejor introducción a la solución del problema, será remontarse en sus recuerdos, como lo hace a su experiencia filosófica más personal, en sus años de formación.

El centro de la especulación filosófica habían sido en Grecia, hasta mediados del siglo v, los estudios *sobre la naturaleza* (περὶ φύσεως) —la Física de entonces—, y el problema central, a su vez, era el de las causas de la generación y corrupción. A estas especulaciones se aplicó Sócrates en su mocedad, según nos dice, "con increíble ardor"; pero muy pronto hubo de desilusionarse, tanto por el conflicto interminable de las hipótesis de todo género propuestas por los físicos, como, sobre todo, por no encontrar en ninguna de ellas, ni remotamente, lo que buscaba. En lugar de una teleología de la naturaleza, o algún sistema que pudiera dar razón satisfactoria de los fenómenos y reducirlos a cierto orden, no se le ofrecían sino explicaciones tan simplistas y groseras como que la generación y corrupción vienen de la distinta mezcla del calor y del frío, o que uno crece porque come y bebe, o que su masa aumenta por la reunión de las carnes a las carnes y de los huesos a los huesos. . .

Fue entonces, sigue diciendo Sócrates, en medio de tanta ramplonería, cuando escuchó con inmensa alegría esta proposición de Anaxágoras: "El Espíritu es, en definitiva, el ordenador y causa de todas las cosas."[32] Para él fue, esta revelación del Espíritu, como el fulgor del alba en la noche cerrada. "Me imaginaba —dice— haber descubierto al hombre capaz de enseñarme la causa, inteligible a mi espíritu, de todo cuanto existe."[33] Si el Espíritu, en efecto, ordena todas las cosas, debe hacerlo también, con cada una, "de la mejor manera posible", o "para su mayor bien". Donde es muy de notar, antes de seguir adelante, cómo es la causa final, y bajo la razón de bien, lo que, por encima de todo, trata de encontrar Sócrates en sus especulaciones sobre la naturaleza. La Idea del Bien, cumbre de la *República* y de la teoría de las Ideas, está desde ahora prefigurada

[32] 97 c: ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.
[33] 97 d.

en esta "causalidad del bien", según dice León Robin, a que es llevado Sócrates en su meditación sobre la teoría de Anaxágoras.[34]

"¡Adiós a la maravillosa esperanza!", dice Sócrates, apenas a renglón seguido, al darnos cuenta de la desilusión que tuvo cuando, después de haber leído con la mayor avidez el libro de Anaxágoras, advirtió cómo la teleología que el joven ateniense esperaba encontrar en las páginas del filósofo de Clazomene, en nada difería, en el fondo, del materialismo de los otros filósofos de la naturaleza. Después de haber atribuido al Espíritu, en efecto, el gobierno de todas las cosas, Anaxágoras parecía olvidarse luego de él, ya que no desempeñaba ningún papel en la causalidad particular de los fenómenos, en los cuales intervenían tan sólo, como en la antigua física, causas mecánicas: "aire, agua, éter, y otras explicaciones igualmente absur-

[34] ¿Será necesario decir que si continuamos hablando aquí de "Sócrates", es en tanto que personaje del diálogo y para facilitar la exposición, pero sin tomar partido en la tremenda cuestión del deslinde entre lo propiamente socrático y lo propiamente platónico en la teoría de las Ideas? El carácter tan acusado de confesión personal que tienen estos pasajes, donde Sócrates relata las experiencias personales de su juventud, indujo a John Burnet, junto con otras consideraciones, a adjudicar a aquél, en todos sus pormenores y desarrollo, la teoría de las Ideas. Pero según hemos observado en otros lugares, semejante apreciación ha estado siempre muy lejos de conquistar el consenso de los intérpretes, la mayoría de los cuales oponen a Burnet, con otras muchas, dos objeciones fundamentales. La primera, que su interpretación echa por la borda, sin ninguna razón que la justifique, el testimonio, para todos muy respetable, de Aristóteles, quien distingue muy claramente lo que son las Ideas en Sócrates y en Platón, atribuyendo al primero únicamente la indagación de los "conceptos" (no de las Ideas, así con mayúscula), y únicamente, también, en el orden moral. La segunda, que si hubiera de tomarse el Sócrates de estos diálogos como el Sócrates real, con todo cuanto dice y piensa, la exposición más completa de la teoría de las Ideas tendría que encontrarse precisamente en el *Fedón*, que es, por hipótesis, la última expresión del pensamiento socrático, y no, por el contrario —y como de hecho es—, en la *República*, que nos ofrece un Sócrates, en hipótesis también, muy anterior en el tiempo. Por lo demás, y para volver al pasaje que ha suscitado esta nota, sí parece tener suficiente fundamento histórico el estudio que Sócrates hiciera, en su juventud, de las doctrinas sobre la naturaleza vigentes en su tiempo: su primer apasionamiento por ellas y su desencanto posterior, que le llevó, finalmente, a concentrarse en el estudio del hombre. Es esto, en suma, lo que parece seguro, y nada más; y en consecuencia, reiterémoslo, es apenas por comodidad expositiva y para seguir el movimiento del diálogo, por lo que, al referirnos a doctrinas tan de la madurez de Platón, tan suyas incuestionablemente, alternamos indiscriminadamente su nombre con el de Sócrates: este último, empero, como *dramatis persona*.

das[34]. Es algo así, sigue diciendo el narrador, como si el hecho de estar él, Sócrates, sentado allí en la prisión y conversando con sus amigos, quisiera explicarse por la constitución y funcionamiento de sus huesos y músculos, que le permiten sentarse, y de sus cuerdas vocales, que le permiten hablar, en lugar de referirse a las verdaderas causas del acontecimiento, que son, por una parte, la sentencia del tribunal que le ha condenado a muerte, y la voluntad del sentenciado, por la otra, que prefirió acatar el veredicto de sus jueces, cuando pudo apelar a la fuga que le ofrecían sus amigos. La concurrencia de ambas voluntades: la del tribunal y la del reo, es así la verdadera causa, perfectamente explicativa, del hecho en cuestión; causa eficiente y causa final, además, pues Sócrates subraya la circunstancia de que una y otra voluntad tuvieron por motivo la consideración del *bien*, ya que los jueces tuvieron por *mejor* para la ciudad el que Sócrates muriera, y éste, a su vez, tuvo por mejor, para sí mismo y también para la ciudad, que se ejecutara la sentencia. Todo lo demás, los factores materiales, no son sino las condiciones *sine quibus non* para la operación causal, pero no la causa misma; y en esta confusión incurren los que quieren dar razón del mundo y del devenir por agencias materiales y por explicaciones mecanicistas.

Todo aquello, pues, todo lo que se había dicho desde Tales hasta Anaxágoras, había que dejarlo de lado, y buscar algo del todo nuevo, en un resuelto "cambio de navegación".[35] Había que renunciar, de una buena vez, a perseguir la verdad por medio del conocimiento sensible, cuyo continuado ejercicio acabaría por producir del todo la ceguera del alma, tal y como puede pasarles, dice Sócrates, a los que tienen la imprudencia de contemplar directamente un eclipse de sol, en lugar de observar en el agua, o en algún otro medio análogo, la imagen del astro. Había que ir, por el contrario, dejando lo sensible,

[35] 99 d. "Segunda navegación" sería la traducción literal del δεύτερος πλοῦς de que aquí habla Sócrates: expresión muy común entre los griegos, y que significaba el recurso a los remos cuando por sí solo no podía avanzar el velero por falta de viento. La metáfora, en este pasaje, es excelente, pues denota el esfuerzo que por sí solo, remando a brazo partido, ha de realizar el filósofo, al ver que para él, a causa de su escepticismo en las doctrinas ajenas, no sopla el viento por ninguna parte. De "vientos de doctrina" hablará un día San Pablo, y con referencia igualmente a la navegación. ¿No habrá tenido presente, él también, la metáfora tradicional, o por ventura, inclusive, el pasaje mismo del *Fedón*?

que tan falaz había resultado ser, a lo inteligible, como sede única de la verdad que *también* pudiera haber en lo sensible; que es exactamente lo que Sócrates enuncia al explicarnos su decisión final y su cambio de navegación. "Me pareció, por tanto, indispensable el refugiarme en las representaciones inteligibles, y examinar en ellas la verdad de las cosas".[36]

El procedimiento, según lo explica Sócrates a continuación, consiste en tomar en cada caso, como base o hipótesis, la representación lógica que se juzgue ser la más fuerte o sólida (ἐρρωμενέστατος λόγος) y tener en seguida por verdadero todo lo que —en el orden sensible se entiende— esté de acuerdo con ella; y este procedimiento es válido, según se dice expresamente, tanto en lo que se refiere a la causa como a otro problema cualquiera.

Hasta aquí parecería como si no hubiéramos salido aún de la filosofía presocrática, pues también los físicos de Jonia, por ejemplo, operaban no ἐν ἔργοις —como parece sugerir Sócrates injustamente—, sino ἐν λόγοις, es decir, que no se limitaban a transcribir sus impresiones sensoriales, sino que las enjuiciaban a la luz de lo que para ellos eran verdaderos λόγοι, como que todas las cosas, en su principio radical, son agua, aire, o los cuatro elementos. Pero la ilusión se disipa en cuanto Sócrates aclara que los λόγοι que para él son los más fuertes o sólidos, y la especie de causalidad (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) que tiene en mira, está en aquella doctrina que tantas veces ha expuesto, en aquellas proposiciones tan sobadas (ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα), que se resumen en la tesis de que "existe algo que es bello en sí y por sí; algo bueno, algo grande, y lo mismo en todo lo demás".[37] Con esto está ya dada la perfecta sinonimia entre las representaciones lógicas y las Ideas autosubsistentes. En seguida, y sobre esta base, pasa Sócrates a explicar, con pormenores hasta este momento inéditos, cómo actúan las Ideas en el mundo sensible, del modo siguiente:

"Lo que para mí es evidente, es que si hay alguna otra cosa

[36] 99 e: Ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. "Refugiarse en las ideas" traducen otros, Léon Robin entre ellos; lo que está correcto, dado que, como señala Ross, el λόγος "más fuerte" (ἐρρωμενέστατος) de que se habla luego es precisamente la existencia de las Ideas. En el principio, sin embargo, no se trata sino de la operación *lógica* del tránsito de lo sensible a lo inteligible, de fugarnos de las cosas hacia sus "razones": εἰς τοὺς λόγους καταφυγεῖν.

[37] 100 b.

bella fuera de lo bello en sí, no hay absolutamente otra razón de que sea bella sino que *participa* de lo que es bello en sí, y lo mismo digo de todo el resto... En cuanto a las otras causas, las de los sabios, ni las comprendo ni puedo explicármelas. Que se me diga, por ejemplo, que una cosa es bella por la luminosidad del color o de la forma, o por algo análogo, son explicaciones a las que mando a paseo, y que me dejan, todas, perplejo por igual. Aquello, en cambio, por simple que sea, sin artificio y hasta ingenuo tal vez, es lo que tengo para mí: que la belleza de esta cosa no es producida sino por la *presencia* de lo Bello, o por su *comunión*, o por otro modo por el que pueda darse esta correlación. Sobre esto no me pronuncio aún con firmeza, pero sí sobre que es por lo Bello por lo que llegan a ser bellas todas las cosas bellas... No hay, que yo sepa, otra manera de que cada cosa pueda venir a la existencia, fuera de su participación en la esencia propia de cada realidad de que debe aquélla participar." [38]

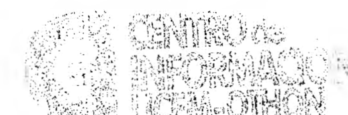
Al asentir los demás interlocutores a estas proposiciones, resume Fedón la conclusión en los siguientes términos:

"Hubo acuerdo en cuanto a la existencia real de cada una de las Formas, y en cuanto a que de ellas participan todas las otras cosas distintas de ellas, y que de allí reciben su denominación." [39]

Pocos textos serán, como éstos que acabamos de copiar, tan fundamentales en la teoría de las Ideas. De éstas, en efecto, se trata, por más que se las designe primero como λόγοι y luego como εἴδη. Lo cual, además, no es arbitrario, sino que tiene su razón de ser, ya que, en efecto, la Idea comparece aquí, primariamente, como causa formal, o como la razón, en otras palabras, de lo que cada cosa es por su esencia, y por esto había que ver la Idea bajo su aspecto de "razón" y de "forma" (λόγος, εἶδος). Y por esto también, para hacer ver que no se le ocurrió tal cosa a Platón así como así, era necesario trazar la historia mental de Sócrates, que bien pudiera ser, como insinúa Ross, la de Platón mismo. En esta historia, en efecto, se nos ha mostrado cómo Sócrates, tratando de explicarse el orden de los fenómenos, encontró del todo desacertadas, en primer lugar, las causas materiales propuestas por los filósofos de la naturaleza, y cómo, en seguida, tampoco le deparó mayor satisfacción la

[38] 100 c-101 c.

[39] 102 a: ὡμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἄλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.



filosofía de Anaxágoras. De esta última, a decir verdad, lo que le desagrada es que su autor no haya sabido desarrollar sus postulados básicos, pero está enteramente de acuerdo con estos mismos: el bien como causa final, y el Espíritu como causa eficiente que produce y ordena todos los entes en vista de su mayor bien. Tan está de acuerdo Platón con todo esto, que por algo más tarde subsumirá una y otra causa en la Idea del Bien. Por lo pronto, sin embargo, es la Idea como causa formal lo que él descubre, ya que no tiene antecedentes entre sus precursores, y lo que desarrolla con mayor amplitud.

Tenemos así, en suma, bien configurada, la tetralogía de las causas: material, formal, eficiente y final, que en estos términos organizará después, con perfecta coherencia, Aristóteles. De las cuatro causas, la material será, en la nueva cosmovisión, la de ínfimo rango, ya que si la materia *formada* tiene una consistencia indudable, no así, en cambio, la materia sin ulterior calificación, esta materia prima que en Platón es prácticamente el no ser, y en Aristóteles poco menos: *nec quid, nec quale, nec quantum*. Con respecto a las otras tres causas, en cambio, es difícil emitir un juicio categórico sobre a cuál de ellas haya de adjudicarse la primacía, que podrá ser, a su vez, en el orden ontológico en un caso, y en el axiológico en otro. En una cosmovisión creacionista, que desde luego no es aquí la de Platón (ya veremos si podrá serlo de la *República* en adelante), la Causa eficiente, que es Dios mismo, Causa de las causas, tiene, por supuesto, el rango supremo. Pero aquí y ahora, en la ausencia de todo creacionismo, hay tan buenas razones, para adjudicarle el principado, en favor de la causa final como de la causa formal, ya que si es el Bien la meta última de todo devenir, no es menos cierto que es por la Forma por lo que cada cosa es lo que es. La forma es, según dice Aristóteles, la que da el ser a la cosa: *Forma dat esse rei;* y esta proposición tiene su origen más cierto, según hemos podido comprobarlo, en la concepción platónica de la Idea como causa formal.

Al configurar de este modo su teoría eidética, Platón introduce aquí, además, los términos que hemos subrayado, para precisar, en la medida de lo posible, la relación entre la Idea universal y los individuos particulares. En otros diálogos, según vimos, y en este mismo con expresiones equivalentes, habló de la imitación (μίμησις), y ahora enuncia el de presencia (παρουσία) por parte de la Idea, y por parte de los individuos, los de comunión o sociedad y participación (κοινωνία, μετάσχεσις,

μετάληψις). Con el de ejemplaridad (παράδειγμα), que no figura aquí, y que no es sino el correlato, por parte de la Idea también, de la imitación en los individuos, tenemos prácticamente todos los modos de enlace que pudo imaginar Platón, entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

Pronunciarse por alguno de estos modos con exclusión de los demás, es cuestión tan difícil, que por algo Platón, según nos lo ha dicho, por boca de Sócrates, con toda sinceridad, la deja en suspenso. Lo único que con antelación nos permitimos observar, es que, a nuestro parecer, unos modos pueden señalar, más que otros, la mayor trascendencia de las Ideas, las cuales estarían más lejanas, por decirlo así, en la imitación que en la participación; y lo que ahora queremos agregar, por ser asunto controvertido entre los exegetas, es que todos ellos implican o suponen la indicada trascendencia.

La tesis de la inmanencia podría apenas defenderse apelando al término de presencia (παρουσία), que tendría, en efecto, aquel sentido de radicación inmanente en el hilemorfismo aristotélico, y por más que Aristóteles, hasta donde sabemos, no se haya servido de él para declarar la unión de la materia y de la forma en una sola sustancia. El mismo sentido podría tener también, siempre dentro de la misma filosofía, el otro término semejante de comunión, comunidad o sociedad (κοινωνία). Dentro del contexto platónico, sin embargo, no nos parece posible atribuirles dicho significado. Aun en los casos en que con mayor fidelidad parece reproducirse la Idea en los individuos, como pasa con las entidades matemáticas, Platón distingue muy bien, como hemos visto, entre la igualdad de las cosas iguales y lo Igual en sí; y más delante, incluso cuando de ciertas cualidades sensibles predica, como de la Idea, su total repugnancia a recibir la cualidad contraria, todavía entonces tiene buen cuidado de puntualizar que la Magnitud en sí no es la magnitud en nosotros.[40] "Lo que, por tanto —comenta Ross— está presente en el individuo particular, no es, estrictamente hablando, la Idea, sino una copia imperfecta de la Idea".[41] De otro modo, en efecto, se contradiría Platón, flagrantemente, con lo que dice antes, en el mismo diálogo, sobre la radical impotencia en que están las cosas sensibles para alcanzar la consistencia óntica de las Ideas, no obstante la aspiración o deseo que a ello las anima; siempre serán aquellas, con relación a éstas, irremediablemente "deficientes" e "inferiores". Igualmente, además, si la presencia de la Idea hubiera de entenderse con esta literalidad, no tendría razón de ser la teoría de la reminiscencia, ya que las Ideas, presentes en las cosas, nos serían dadas inmediatamente y con la sensación. Ahora bien, Platón dice bien claro que no es así, sino que la experiencia sensible es apenas el incentivo o la ocasión para que se despierte en nosotros el recuerdo de algo muy distinto, que el alma ha contemplado ya en una vida anterior. Podemos llegar, en fin, hasta a acusar a Platón de impropiedad en el uso de ciertos términos, como los que venimos discutiendo. Lo único que no podemos hacer es divorciarlos del contexto en que están.

[40] 102 d: αὐτὸ τὸ μέγεθος . . . τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος.
[41] *Op. cit.*, p. 30.

Aquí también, en conclusión, parece que debemos aceptar el testimonio de Aristóteles, en el sentido de que Platón creyó firmemente en la existencia de Formas o Ideas *separadas* de las cosas sensibles. No es posible imputar a Aristóteles, con sus dieciocho años de convivencia con Platón, una mala fe tan enorme, o una incomprensión tan supina y tan en discordancia con su genio, como para haber falseado el pensamiento de su maestro en punto tan importante.

Que, por otra parte, la trascendencia de las Ideas no fue probablemente la posición original de Platón, lo hemos ponderado ya, con referencia a los llamados diálogos socráticos. Del *Fedón* en adelante, empero, es una tesis clara, firme e irrevocable. Y lo que, por último, continúa siendo el elemento constante, es que las Ideas son para Platón, ante todo y sobre todo, valores éticos y estéticos, y entidades matemáticas; y que sólo por ser congruente consigo mismo, o por fidelidad a la teoría, fue llevado, según todas las apariencias, a postular también la existencia de una Idea para todo conjunto de individuos que reciben de ella su "denominación", es decir, su causalidad formal en el orden del ser, y su homonimia en el lenguaje.

"La Idea —comenta Alfred Fouillée— está separada del espíritu y de las cosas; es el noúmeno trascendental."[42] Y Ravaisson, al contraponer la concepción platónica de lo universal tanto a la de Sócrates como a la de Aristóteles, escribe lo siguiente:

"La Idea no es para Platón, como las generalidades que bastaban a Sócrates, una unidad lógica, sino una unidad real, de la cual la unidad lógica no es más que el resultado y el signo. La Idea no es solamente lo que se encuentra de común en una plu-

[42] *La filosofía de Platón*, trad. Edmundo González Blanco, I, 87.

ralidad de existencias individuales, sino el principio del cual participan todas juntas, de donde sacan su semejanza unas con otras, y cuyo nombre reciben. No está, pues, dispersa en los individuos, no es el simple atributo que está todo en los sujetos particulares; subsiste por sí misma y en sí misma de un modo independiente y absoluto."[43]

Teoría de las Ideas y teoría del conocimiento

Entre las múltiples excelencias de la *República* —posterior al *Fedón,* según todas las apariencias—, no es la menor la reducción o unificación del mundo eidético en torno del supremo principio que lo informa y lo rige: la Idea del Bien, como la llama Platón, o también, si se nos permite esta otra denominación, la Idea de las Ideas. Antes, empero, de llegar a esta cumbre, conviene tomar nota de otro importante desarrollo que de la teoría de las ideas encontramos igualmente en la *República,* y que consiste en la correlación, que Platón establece ahora con toda precisión, entre los objetos de conocimiento y los modos o estados asimismo de conocimiento. ¿Cuál de éstos es, exactamente, el que corresponde a la Idea y cuál o cuáles otros a las cosas sensibles?

La cuestión se plantea, como ocurre habitualmente en los diálogos platónicos, no en el aire enrarecido de la abstracción filosófica, sino a propósito de un problema o situación vital, bien determinada y concreta. En el *Fedón,* como acabamos de ver, era el problema, vital como ninguno, de la muerte del cuerpo y la supervivencia del alma; y en la *República,* esta vez, es el problema de los "regentes" o "guardianes" (φύλακες) que han de gobernar en el Estado perfecto. En un pasaje bien conocido y de incalculable trascendencia, además, avanza Platón su gran tesis (que él mismo reconoce ser el salto a la "ola mayor") de que no cesarán los males que afligen a los Estados, vale decir al mismo género humano, mientras los filósofos no lleguen a ser reyes, o los reyes y gobernantes no practiquen, genuinamente y en serio, la filosofía; mientras, en suma, no concurran, en el mismo sujeto, el poder político y la filosofía.[44] Y lo que importa precisar en seguida, sea cual fuere el valor de la tesis, es el carácter propio del filósofo que lo es de verdad, "genuinamente y en serio" (γνησίως καὶ ἱκανῶς), ya que "filosofía" no quería decir

[43] *La Metaphysique d'Aristote,* I, 292.
[44] *Rep.* 473 d: εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία.

entonces sino amor o afán de saber, así en general y sin ulterior especificación. Sin precisarlo más, y ateniéndonos al puro dato etimológico, bien podía usurpar el nombre prestigioso no el amante del saber, en todo el rigor de la expresión, sino el amante de espectáculos (φιλοθεάμων), como llama Platón a estos tipos que, según sigue diciendo, no hacen sino correr de conferencia en conferencia, o de teatro en teatro, "sin omitir ninguna representación ni en la ciudad ni en los villorrios". Es el eterno tipo del curioso, del diletante o del *snob,* o si lo preferimos en términos abstractos, la simulación de la cultura que Heidegger ha descrito, en expresión que se diría calcada sobre el texto platónico, como la "avidez de novedades" (*Neugierigkeit*).

¿En qué, entonces, diferirán el φιλοθεάμων y el φιλόσοφος, el amante de espectáculos y el amante del saber? Lo primero, en que el filósofo está enamorado de la verdad total,[45] y lo segundo, que no es sino una explicitación de lo anterior, en que, en tanto que los amantes de sonidos y espectáculos[46] se contentan con el deleite producido por la belleza de las voces, los colores y las formas, el filósofo, en cambio, reconoce la existencia de la belleza absoluta, sin confundirla con la de las cosas que de ella participan, y otro tanto —Platón se cuida, una vez más, de subrayarlo— con respecto a lo justo y a lo injusto, a lo bueno y a lo malo, y a todas las Formas.[47]

Los modos de existencia respectivos del hombre que anda perdido vagaroso entre las apariencias sensibles: sonidos, colores y formas, y del que, por el contrario, tiene el alma abierta, más allá de todo ello, a la contemplación de la belleza en sí, los designa Platón, a dichos modos, como la vigilia y el sueño (o duermevela, para ser más precisos) de la vida espiritual.[48] Y en seguida, una vez declarada la condición existencial de una y otra forma de vida, Platón llama "conocimiento" (γνώμη) al estado mental que es propio del contemplador de las Ideas, y "opinión" (δόξα), en cambio, al que tiene el hombre que se atiene simplemente a las apariencias.[49]

[45] 475 b: πάσης σοφίας ἐπιθυμητής.
[46] 476 b: φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες. Tal parece como si Platón hubiera adivinado los actuales espectáculos, comenzando por su propia tierra, de *Son et lumière.*
[47] 476 a: καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν.
[48] 476 d: ὕπαρ-ὄναρ.
[49] 476 d: τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάσοντος. En griego, como se ve, no es necesario salir del conjunto lingüístico centrado en el verbo δοκέω, que al

Ahora bien, si el conocimiento, en el sentido más propio que acabamos de ver, no plantea de suyo ningún problema especial, ya que su correlato intencional es el ser igualmente en el sentido más propio: la Idea, ya no es tan fácil, en cambio, decir cuál podría ser, precisamente, el correlato de la opinión. No podrá ser, así pura y simplemente, el no ser, porque para Platón, no menos que para Brentano o Husserl, todo pensamiento es pensamiento de algo, y para aquél, además —en ello va más allá de los fenomenólogos— este "algo" existe de algún modo fuera de la conciencia, como, a nuestro parecer, lo afirma Platón en el *Parménides*. La nada, si prescindimos de la noción de ser, de la cual es aquélla la negación radical, es por sí misma impensable, y el estado mental correspondiente es la ignorancia, la ausencia pura de todo saber. Así las cosas, la opinión tendría que ser algo medianero entre el conocimiento y la ignorancia, y su correlato intencional, por lo mismo, algo medianero también entre el ser, objeto de la ciencia, y el no ser, objeto de la ignorancia, hasta donde sea posible hablar, en este último caso, de "objeto". Tal es en este punto, y en estos precisos términos, la doctrina de Platón.[50]

Hasta aquí, no obstante, estamos apenas, en lo que concierne al correlato de la opinión, en un terreno de pura deducción apriorística, pues lo que hace falta es mostrar de algún modo, con directa visión intuitiva, cómo puede darse algo, en el orden de los fenómenos desde luego, que participe conjuntamente del ser y del no ser. No será sino hasta el *Sofista* cuando nos proponga Platón, con respecto a esta formidable aporía, una solución más o menos satisfactoria. En la *República*, por lo pronto, elude ¡y por algo! la referencia a las cosas sensibles del mundo de la naturaleza en su constitución concreta, y se refugia en su terreno predilecto de los valores y las entidades matemáticas. Nos dice, en efecto, que las cosas bellas lo son apenas bajo un aspecto, pero feas, al mismo tiempo, por otro u otros; y lo mismo, añade, en lo tocante a las cosas justas, a las cosas santas, y por último, a las cosas que llamamos grandes o pequeñas, ligeras o pesadas.

Digamos con todo respeto (*amicus Plato, sed magis amica veritas*) que todo esto está bien lejos de ser plenamente convincente para la tesis en cuestión. Desde el punto de vista de la analogía del ser, que no es, por cierto, el de Platón, sino el de Aristóteles y la escolástica, sí podrá sostenerse que media una distancia infinita entre el *analogatum princeps*, que es Dios mismo, y los restantes analogados, que lo son todas las criaturas; y que, por consiguiente, la belleza finita estará infinitamente distante —si podemos decirlo así, parodiando a Pascal —de la belleza infinita, y otro tanto, por el mismo tenor, de los demás valores, y también, igualmente, de los entes *ab alio* con respecto al *Ens a se*. Sólo que —y aquí está toda la diferencia— la razón de ente o de valor no se ve coartada, en los entes finitos, sino por su finitud misma y no por el no ente o el disvalor, como parece suponerlo Platón. Que una cosa sea menor que otra, se entiende en el orden de la cantidad, no por esto pierde nada de la realidad que por su esencia le corresponde; y si la falacia es evidente aun en estos predicados relativos o comparativos, mucho más cuando se trata de predicados de carácter absoluto, como son los de valor. Aquí incurre Platón, redondamente, en el indebido tránsito de un género a otro (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), al relativizar arbitrariamente, lo absoluto. Por su sola función predicativa, lo "bello" es esto nada más, y no lo "más" o "menos" bello; y lo bello y lo feo, por su parte, no son comparativos de mutua implicación, como lo mayor y lo menor, sino genuinos contrarios de exclusión recíproca. Podrá venir *después* el predicado relativo, como cuando preferimos una escultura de Fidias a la de otro artista, pero si una obra de arte *es* bella, *no* podrá por ningún concepto llamarse fea, y éste es el sentido profundo (el del valor como algo absoluto) de la conocida sentencia de que la obra maestra es igual a la obra maestra. Otro tanto, y con igual fundamento, podrá decirse de los demás valores a que Platón se refiere. ¿Dónde está, diga él lo que diga, el aspecto impío de la acción santa, y por más que la santidad humana sea del todo inconmensurable con la santidad divina? Y en cuanto a la justicia, por último, podrá no ser perfecta la justicia distributiva, en razón simplemente de la imposibilidad práctica en que el gobernante se encuentra de apreciar todas y cada una de las circunstancias de todos y cada uno de los ciudadanos, para dar exactamente a cada cual lo que le corresponde; pero en cuanto a la justicia conmutativa, no se ve en absoluto cuál pueda ser el aspecto injusto del acto por el cual el deudor entrega cabal-

enunciar la actitud del sujeto que se rige por las apariencias, imprime luego, en el sustantivo δόξα, la connotación, bien filosófica esta vez, de opinión.

[50] 477 b: εἰ ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ'ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης.

mente a su acreedor aquello a que se obligó en el contrato.[51] Si fuera verdad lo que dice Platón, que las acciones justas lo son apenas por un aspecto, e injustas a la vez por otro, poca diferencia habría entre esta posición y la de Protágoras. Tendríamos, a lo más, un relativismo objetivo, en lugar del relativismo subjetivo del pensador abderitano, según el cual cada cosa es como a cada cual le parece. *Così è se vi pare,* según dice, en el título de uno de sus mejores dramas, Luigi Pirandello.

A todo esto se ve arrastrado Platón: a tocar los confines de la sofística, cuando no a traspasarlos para caer en ella redondamente, llevado de su entusiasmo por la Idea y por el Valor. Los amó tanto, con amor tan exclusivo, e identificó de tal modo la Idea con el ser, que todo el resto le pareció contaminado de no ser y disvalor. La filosofía, no obstante, a partir de Parménides, la han hecho los exclusivistas, tanto por lo menos como los equilibrados, y aun estaría por verse si no más. Según Bergson, todo gran filósofo no ha tenido sino *una* intuición original; y al comunicárnosla, nos descubre un aspecto del universo, uno solo, es verdad, pero ¿qué más cabe esperar de la finitud humana, y no es mejor penetrar en una sola cosa profundamente, que no aletear en muchas superficialmente? Platón, no hay que darle más vueltas, no tuvo del mundo sensible una visión adecuada, como sí la tuvo, en cambio, Aristóteles; pero en lo que se refiere a la visión del mundo inteligible, no ha tenido rival. Por algo Rafael, al pintar a estos sumos filósofos en la estancia del Vaticano, representa a Aristóteles con la mano extendida horizontalmente sobre la tierra, y en la edad madura, además, en la que el hombre se halla en mayor acuerdo vital con la realidad circundante, más enjuto de sueños podríamos decir, como para dar a entender la armonía del espíritu aristotélico con el espíritu de la tierra, con el *hoc aliquid* en que, para esta mentalidad, vivimos, nos movemos y somos, y que por algo llama Aristóteles la primera sustancia. A Platón, por el contrario, lo pintó el divino artista con la mano levantada y el índice apuntando hacia lo alto; y por si esto no fuese aún suficientemente expresivo, como hombre viejo además, y no tanto, pienso yo, para encarecer su condición de maestro de Aristóteles (porque a Sócrates, maestro a su vez de Platón, lo pinta en el mismo fresco como hombre maduro) cuanto para significar su desasimiento de las cosas terrenas, en una edad en que, al igual que en la niñez y en la adolescencia, nos nutrimos más de sueños que de realidades, con la sola diferencia de que en la vejez son ya sueños de ultratumba.

[51] Que no vaya a pensarse en el conocido ejemplo —que, desde que Platón lo puso, ha corrido en toda la moral práctica—, del que devuelve la espada que recibió en depósito, cuando el depositario sabe que el dueño ha de emplear el arma en la comisión de un delito. Lo que ocurre sencillamente, en tal caso, es que el cumplimiento de la obligación se encuentra de momento suspendido, y precisamente en razón de una justicia superior en las circunstancias concretas; y por esto, en la hipótesis, la devolución del depósito no sería un acto justo contaminado de injusticia, sino un acto injusto sin más.

En esta tesitura está, pues, Platón, y de sus frustraciones en la articulación del mundo sensible nos resarce cumplidamente la que hace del mundo inteligible, en una ulterior operación cuyos momentos más salientes nos proponemos mostrar en lo que va a seguir. Hasta aquí, en efecto, si no supiéramos sino que hay Ideas, una por cada cualidad valiosa, y una por cada especie o género de cosas naturales (más adelante se planteará Platón el tremendo problema de si no habrá también Ideas de las cosas artificiales), no habremos superado lo que Clodius Piat llama, y con toda razón, el atomismo intelectual; ahora bien, Platón, menos que nadie, no podrá librar al acaso la organización de sus átomos eidéticos, digámoslo así, del modo que lo hacen, con sus átomos materiales, Leucipo y Demócrito. Por esto aborda, desde la *República,* el nuevo problema de la participación, ya no de las cosas sensibles en las Ideas, sino de las Ideas mismas entre ellas mismas: ἀλλήλων κοινωνία. Después de todo, y ya que el orden sensible no es sino reflejo o sombra del orden inteligible, habrá que investigar este último en primer lugar, ya que por su explicación se explicará, por ello mismo, el primero. La primera premisa, en efecto, de todo idealismo, del platónico también, por consiguiente, es la que, andando el tiempo, se formulará en la conocida sentencia de Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum,* con la añadidura, que osamos introducir, simplemente en gracia de la claridad: *saltem quoad nos.* ¿Cómo podremos, en efecto, predicar del hombre, por ejemplo, la razón de ente, y luego bajo ella subsumidos los otros atributos categoriales, hasta los de la animalidad y la racionalidad, si no hay una subsunción o participación análogas en las Ideas mismas? ¿Cómo podría ser este mundo nuestro copia o traslado de aquel otro, si lo que aquí está unido o asumido, con la consiguiente supremacía o dependencia implícitas en la predicación categorial, no lo estuviera allá también?

Todas estas operaciones, a nuestro modo de ver, forman la trama de la dialéctica platónica, si es que la hemos entendido rectamente: la ascensión del espíritu, de una en otra Idea, hasta llegar a la que a todas las contiene, o que, en todo caso, tiene el señorío sobre todas. Es lo que los escolásticos llamarán la *reductio ad unum*, y la función que Platón atribuye a la Idea del Bien.

VI. LA IDEA DEL BIEN

A decir verdad, la organización del mundo eidético es un problema que preocupa a Platón mucho antes de la *República*, como lo dan a entender las varias alusiones que al respecto encontramos desde los diálogos de la primera época. Así, en el *Menón*, se nos dice, con una comparación de que Platón se sirve más de una vez, que las Ideas no andan errantes al azar, marchando como lo hacían las estatuas de Dédalo, que emprendían la fuga no bien salían de las manos de su autor, sino que se encadenan entre sí para constituir las ciencias, y que por este "encadenamiento" difiere precisamente la ciencia de la opinión.[1] Más fuertes que el hierro y el diamante son estas cadenas, dice por su parte el *Cratilo*, y en el *Menón*, de nuevo, se sostiene que, en virtud del parentesco universal o comunidad genérica[2] que existe en la naturaleza, es siempre posible ir de una reminiscencia a otra hasta encontrar todos los géneros o Ideas, con tal que se tenga valor y tenacidad. Nada, pues, en el universo, ni en el mundo de arriba ni en el de abajo, como diría Platón, escapa a la solidaridad lógica y ontológica; una solidaridad, además, que es tal y se explica tan sólo por estar en dependencia, todo lo existente y todo lo pensable, de un supremo Principio. De él procede todo en absoluto, como el río de la fuente.

¿Cómo o con ocasión de qué introduce Platón formalmente en la *República*, la Idea del Bien? No lo hace, aquí tampoco, siguiendo el hilo del razonamiento abstracto, sino, del mismo modo que hemos visto a propósito de problemas apenas menos importantes, en función de los requerimientos que le plantea la constitución de la ciudad ideal, entre los cuales el primero y principal es el de la formación de los regentes o guardianes. ¿Cómo o de qué manera? Vamos a verlo.

En todo lo que hasta este momento precede, han convenido los interlocutores del diálogo, entre otras cosas, en que tanto en el alma individual como en el Estado (que no es, recordémoslo, sino un hombre en grande: *makroánthropos*) han de tener asiento, si han de ser uno y otra lo que deben ser, las cuatro consabidas virtudes: fortaleza, templanza, justicia y prudencia o sabi-

[1] *Men.* 97 d-98 a.
[2] *Men.* 81 d: τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης.

duría. Que los regentes de la ciudad deben conocer estas virtudes, y poseerlas, además, en grado eminente, es cosa que va de suyo, dada la excelsitud y responsabilidad de su función. Sólo que —y esto es aquí lo nuevo e inesperado— en tanto que al común de los hombres le basta con tener de las virtudes el conocimiento empírico, bien que reducido a ciertos conceptos que de ellas se nos ofrecen en los primeros diálogos, o a lo más el conocimiento deductivo a que da lugar el estudio de las distintas partes del alma: la *areté* de cada una, tal conocimiento, sostiene Platón, es del todo insuficiente para quienes han de ser los guardianes de la ciudad y de las leyes. A estos hombres les será preciso, sin que en modo alguno puedan excusarse de ello, dar un rodeo o hacer un circuito más largo, a fin de verlas en su plena luz (καταφανῆ), es decir, subsumidas en la luz superior de un saber que es de todos el más importante. ¿En qué consiste, pues, una y otra cosa: aquella μακροτέρα περίοδος y este μέγιστον μάθημα? A esto contesta Platón, dando a entender que se trata de algo habitual en su doctrina y enseñanza, del modo siguiente:

"A menudo me has oído decir que la idea del bien es el saber supremo, y que de la asociación con ella derivan su utilidad y su valor la justicia y las demás virtudes."[3]

Lo anterior no sería, por sí solo, sino una resonancia del viejo tema de la unidad de las virtudes, cuya solidaridad, en efecto, tiene su fundamento radical en su participación común en el Bien, que es uno, y del cual serían las distintas virtudes algo así como sus modos o mostraciones fenoménicas. Es el tema, según vimos en su lugar, que Platón ha tratado "a menudo" en los diálogos socráticos, y sobre todo en el *Protágoras*. Sólo que ahora, y así de repente, la Idea del Bien va a tomar un vuelo incomparablemente más alto, más allá y muy por encima del campo de la moralidad; y esta dilatación, prácticamente infinita, lleva consigo, forzosamente, su inefabilidad. ¿Cómo en efecto, describir o declarar lo que, como vamos a verlo, no es ninguna esencia concreta; lo que, por comprenderlo todo, está muy más allá de toda determinación categorial?

Tan fuertemente siente Platón esta radical inefabilidad del Bien, que así se lo dice desde el principio, por boca de su Sócrates, al bueno de Glaucón, el cual le pide ingenuamente que le explique lo que es el bien, del mismo modo que lo ha hecho con la justicia y las demás virtudes. "No —contesta Sócrates—, de esto no soy capaz, y lo único que haré, con mi descomedido celo, será ponerme en ridículo." Lo único también, en cambio, que podrá decorosamente hacer, según sigue diciendo, es proponer aquello que le parece ser el hijo, retoño o vástago del bien y su imagen más fiel.[4] Buen expediente, por cierto, éste que aquí discurre Platón, de elevarnos, por la contemplación de lo visible, a la comprensión y amor de lo invisible. Podríamos expresarlo con una ligerísima alteración de lo que nos dice la Iglesia en el prefacio de la Encarnación: *"Ut dum visibiliter aliquid cognoscimus, per hoc in invisibilium amorem rapiamur"*. Glaucón se declara satisfecho, y le dice a Sócrates que en otra ocasión, después de haberles descrito al hijo, deberá hacer otro tanto con el padre.

Puesto que de lo que se trata es de llegar a percibir lo que tiene lugar en el mundo inteligible, Platón, con muy buen acuerdo, examina cómo tiene lugar, a su vez, la visión en el mundo sensible; y nada importa, en lo que al respecto nos dice y para el efecto de la comparación, que otra cosa pueda decirnos, en tal o cual pormenor, la física moderna. Lo que Platón nos dice es que no basta, para la visión, con que la vista esté en el ojo, ni el color en el objeto, sino que hace falta, además, la presencia de la luz, y más concretamente la iluminación del sol, "señor de la luz en el firmamento", el cual, en fin (y es algo de extraordinaria importancia en todo el símil) no sólo comunica la visibilidad a los objetos, sino al ojo mismo, órgano solar por excelencia (ἡλιοειδέστατος), la facultad de ver, como por un fluído (ἐπίρρυτον) que el sol directamente le envía. El sol resulta ser así, en suma, la "causa" total de la visión, tanto por el lado del ojo como por el del objeto. Si tenemos todo esto bien presente, nos será ya perfectamente inteligible la célebre comparación que Platón enuncia en los siguientes términos:

"Y ahora, entiéndelo, es éste: el sol, el que yo designaba como el hijo del bien, engendrado por él a su semejanza, y que es, en el mundo visible, tanto con respecto a la vista como a los objetos vistos, lo que es el bien en el mundo inteligible, tanto con respecto a la inteligencia como a los objetos inteligibles".[5]

[3] 505 a: ἡ του ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα... ᾗ δὴ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. Digamos de paso que μάθημα puede lo mismo traducirse, según el contexto, por "estudio" o "saber". De hecho, la Idea del Bien viene a ser, conjuntamente, el estudio más importante y el saber más alto.

[4] 506 e: ὃς δὲ ἔκγονος τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ.
[5] 508 c.

Más todavía, y según lo dice textualmente Platón, "el sol comunica a los objetos visibles no solamente su capacidad de ser vistos, sino también su generación, crecimiento y nutrición, y por más que él mismo no sea generación."[6] Es ésta, como se sabe, la concepción de los antiguos: el sol como causa coautora de la generación, concurrentemente con el progenitor específico. "El hombre es engendrado por el hombre y el sol", dice Aristóteles, y lo dirá aún, en los finales de esta biología heliocéntrica, Dante Alighieri.

Éste es, pues, el simbolismo fundamental, que Platón explicita luego, en una serie de "correspondencias" —bien bodelerianas *avant la lettre*—, en el siguiente pasaje:

"Lo que, por tanto, comunica la verdad a los objetos de conocimiento, y al sujeto cognoscente la facultad de conocer, ten por cierto que es la idea del bien, o la cual debes representarte como causa de la ciencia y de la verdad, hasta donde podemos conocerla; y así, por muy bellas que sean una y otra cosa: el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente al pensar que hay algo distinto y superior a ambos en belleza. Y así como en el mundo de aquí es correcto pensar que la luz y la visión se parecen al sol, pero será desacertado tenerlas por el sol, así también, en el mundo de allá, será correcto pensar que el conocimiento y la verdad son, uno y otra, semejantes al bien, pero será desacertado pensar que uno u otra sean el bien, porque es mayor aún la reverencia que debe tenerse a la naturaleza del bien.[7]

Nadie mejor que Adam,[8] a nuestro parecer, ha entresacado y resumido las anteriores correspondencias entre el Sol y el Bien, en el cuadro siguiente:

Región visible = Región inteligible
τόπος ὁρατός = τόπος νοητός)
1) Sol = Idea del Bien
2) Luz = Verdad
3) Objetos de la vista = Objetos de conocimiento
(Colores) (Ideas)
4) Sujeto vidente = Sujeto cognoscente
5) Órgano de la visión = Órgano del conocimiento
(Ojo) (νοῦς, mente o espíritu)
6) Facultad de la visión = Facultad de la razón
(ὄψις) (νοῦς)

[6] 509 b.
[7] 508 e-509 a
[8] James Adam, *The Republic of Plato,* Cambridge, 1965, vol. II. p. 60.

7) Ejercicio de la visión = Ejercicio de la razón
(ὄψις, ὁρᾶν) (νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη)
8) Aptitud de ver = Aptitud de conocer

Maravillosas "correspondencias" son, por cierto, todas éstas, que tienen, como en el poema homónimo de Baudelaire, "la expansión de las cosas infinitas", y "cantan los transportes del espíritu y de los sentidos". En pocos pasajes como en éstos se acusará con tanta claridad el carácter luminoso, de luminosidad solar, que tiene para Platón, y para la filosofía antigua en general, la visión intelectual y lo que en ella se da: la *nóesis* y los *noémata.* Nadie como Platón habría suscrito tan entusiastamente la afirmación de Aloys Müller, de que filosofar es ante todo "ver", y que quien no ha recibido el don de la visión *(die Gabe des Schauens)*, más vale que renuncie a la filosofía. De ahí, entre otras cosas, la estimación, absolutamente superior, del órgano corporal de la visión. El ojo es el sol del cuerpo: es esto, en suma, lo que viene a decirnos Platón, y andando el tiempo recibirá el refrendo de la propia Sabiduría increada. "Antorcha de tu cuerpo es tu ojo", dirá, en efecto, Jesucristo en el Sermón de la Montaña.[9] De Platón y del Evangelio se habrán nutrido seguramente los poetas que invocaron al sol, como Shakespeare: *O eye of eyes!,* o como Milton: *Thou Sun! Of this great world both eye and soul!*

Volviendo a Platón, veamos cómo redondea su comparación, hasta acabar predicando de la Idea del Bien todo lo posible e imaginable. Después de haber afirmado, según vimos, que el sol confiere a los objetos visibles no solamente la facultad de serlo, sino también la generación, crecimiento y sustento, termina diciendo:

"Pues del mismo modo puedes afirmar que los objetos inteligibles no sólo reciben su inteligibilidad del bien, sino que le deben, por añadidura, la existencia y la esencia, y por más que el bien no sea esencia, sino algo que está muy por encima de la esencia en majestad y en poder."[10]

En esta "divina trascendencia" (δαιμονία ὑπερβολή) de la Idea del Bien, según exclama Glaucón al acabar de oír tan sublimes

[9] *Mat.* VI, 22.
[10] 509 b: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ'ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

palabras, se apoyan fundamentalmente, bien que no sea el único texto, la mayoría de los intérpretes platónicos, al identificar a Dios con la Idea del Bien. ¿De qué otro ser, en efecto, fuera del Ser infinito, puede predicarse la fontalidad absoluta, si podemos decirlo así, de toda esencia y de toda existencia? Es cierto que en el texto transcrito no lo dice Platón sino con referencia a los objetos inteligibles; pero como antes ha dicho que el sol es el autor de la vida en general, y que el sol, a su vez, es hijo del Bien, resulta, en conclusión, que el mismo Bien es el autor y padre tanto del mundo sensible como del mundo inteligible.

Contra la anterior identificación, empero, hácese valer, entre otros argumentos, el de que de la Idea platónica del Bien parece estar ausente, a despecho de aquellos tan excelentes atributos, la nota de la personalidad. Ahora bien, dentro de la tradición judeo-cristiana por lo menos, e inclusive en la religión olímpica de los helenos, nos parece imposible concebir a Dios de otro modo que como Persona, y sólo dentro del panteísmo: *Deus sive natura,* sería posible pensar de otro modo.

La cuestión, como se ve, tiene sus bemoles, y por algo es aún, en los estudios platónicos, una cuestión disputada. No podemos eludir su estudio, por el extraordinario interés que reviste, pero igualmente creemos que sería prematuro hacerlo en este momento, antes de haber explorado lo demás que, sin salir de la *República,* se nos dice sobre la Idea del Bien. Nos lo dice Platón, claro está, "en espejo y enigma", como dirá más tarde San Pablo al referirse a realidades igualmente inefables, por la simple razón de que no puede haber definición, estrictamente hablando, de lo que está más allá de toda existencia y esencia. La "definición", en efecto, es "delimitación" (*de-finitio*) de un ente por su género próximo y su diferencia específica, y por esto no puede haber ninguna definición de lo que está más allá de todos los géneros y especies.

De los textos que más explicativos nos parecen ser, del modo que lo hemos dicho, estaría, en primer lugar, aquel en que, después de haberse referido a la ascensión del alma al mundo inteligible (εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδος), dice Platón con toda claridad, por si alguna duda hubiera quedado a este respecto, que la causalidad del Bien se extiende a ambos mundos por igual: al sensible y al inteligible, del modo siguiente: "Si mi esperanza es o no verdadera, lo sabrá Dios. Lo que a mí, en todo caso, me aparece como evidente, es que en los

últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien; que con dificultad se la percibe, pero que, una vez percibida, se presenta al razonamiento como siendo la causa universal de toda rectitud y belleza en todas las cosas: en el mundo visible, como generatriz de la luz y del señor de la luz, y en el inteligible, como soberana y dispensadora de verdad y de inteligencia, y que debe verla quien quiera conducirse sabiamente, así en su vida privada como en la vida pública."[11]

El otro texto que nos parece igualmente fundamental, es aquel en que Platón, después de haber expuesto la alegoría de la Caverna, por la cual entra la Idea del Bien en el programa de la educación de los guardianes, encarece la necesidad de volverse "con toda el alma, de las cosas perecederas a la contemplación del ser y de lo más luminoso del ser, que es aquello a que llamamos el Bien".[12]

A reserva de volver sobre este texto cuando abordemos de propósito el tema de la educación, no podemos eximirnos de detenernos un poco en la ponderación de esas palabras en que se contiene, a nuestro entender, el núcleo de lo que podríamos llamar la ontología platónica del Bien.

Lo de la *onto-logía* está dicho aquí muy de propósito, porque al declarar Platón que el Bien es el aspecto más brillante y luminoso del ser, por ello mismo, si el texto dice lo que dice, reduce el Bien al Ser, y no admite, por tanto, la disociación entre ser y valor, al modo que lo han hecho buena parte, aunque no todos ciertamente, de los axiólogos modernos. Lo primero, por tanto, en la aprehensión del entendimiento, será el ser (para Platón sinónimo de "Idea"), y lo segundo el valor o bien, términos que, a su vez, podrían darse como sinónimos.

A nuestro modo de ver, éste sería uno de los textos fundatorios, cuando no simplemente el texto fundatorio, de la doctrina, tan ampliamente desarrollada en la escolástica, sobre las propiedades trascendentales del ente. Así llamaron ellos, los escolásticos, a ciertas notas o caracteres que se predican del ser en gene-

[11] 516 b. En presencia de un texto tan claro, que de tal suerte hace de la Idea del Bien la causa universalísima de todo ser y de todo valor (πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), no me explico cómo puede decir Ross que: "The functions assigned to the Idea of Good are assigned to it in relation *not* to the sensible world, but to the world of Ideas". *Op. cit.,* p. 41.

[12] 518 c: εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον... τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν.

ral y de todo ser en concreto; que no definen el ente, por ser esto lógicamente imposible,[13] ni tampoco le añaden nada, sino que son como aspectos del ente considerado en sí mismo o en relación o desde la perspectiva de otro u otros entes. Al ente, en efecto, como enseña Santo Tomás, no puede añadirse nada que tenga con respecto a él extrañeza o heterogeneidad de naturaleza (*enti non potest addi aliquid quasi extranea natura*), al modo como la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto, ya que toda naturaleza es por esencia un ente. No hay, sigue diciendo el santo, sino una manera de añadir algo al ente, en la predicación y nada más, en cuanto que expresamos un *modo* del ente no expresado en el nombre del ente mismo.[14]

En un texto célebre de la *Metafísica,* Aristotéles, que lo había aprendido de Platón, pero que le aventajó en rigor sistemático, dejó consignado que: "Hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y las propiedades que por sí mismo le son inherentes."[15] En este texto se apoyaron de preferencia los escolásticos al tratar de enumerar y describir —Aristóteles no parece haberlo hecho así directamente— estos modos, aspectos o propiedades del ente, que ellos mismos llamaron "trascendentales", en razón de que trascienden todas las determinaciones categoriales, esto es, todos los géneros y especies.

De estos *trascendentalia entis,* como fueron llamados, tres fueron los que la tradición tuvo por los más ciertos: *unum, verum, bonum;* con arreglo a los cuales el ser en general y todo ser en particular, es uno, verdadero y bueno. El ser es uno, en primer lugar, considerado en sí mismo, por su identidad consigo mismo, mientras sea, por supuesto, *tal* ente. Considerado, en cambio, en relación con otros entes, que son, muy concretamente, el entendimiento y la voluntad de una sustancia espiritual, el ente es verdadero y bueno. ¿Cómo o por qué?

La verdad, según la célebre definición de la Escuela, es la conformidad entre la cosa y el entendimiento: *adaequatio rei et intellectus;* sólo que la diferencia es muy grande, en lo que

[13] Lo es así tanto porque toda definición debe hacerse por algo que está por encima de lo definido, así sea desde el punto de vista lógico, y no hay nada por encima del ente, como porque, además, la razón de ente entra necesariamente en cualquier juicio, el que supone toda definición, por consiguiente, así no sea sino en función copulativa.

[14] *De Ver.* q. 1, a 1: *Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.*

[15] *Met.* IV, 1, 1003 a 20: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.

hace a la verdad trascendental, según que se trate del entendimiento humano —de un entendimiento creado en general— o del entendimiento divino. La verdad trascendental, en efecto, llamada igualmente verdad ontológica, por estar en el ente como una de sus propiedades más constantes, no puede fundarse en una relación tan variable, contingente y precaria como la conformidad de la cosa con el entendimiento humano. Tendrá que fundarse necesariamente, esta verdad *del* ente, en su conformidad con el entendimiento divino, del cual, además, le viene a todo ente posible su esencia, como su existencia, a su vez, de la voluntad divina. Al contrario de nuestro entendimiento, que se mide por las cosas y a ellas debe ajustarse, el entendimiento divino, dice profundamente Santo Tomás, es la medida de todas las cosas, las cuales están en aquél como los productos artificiales en la mente del artífice.[16]

No parece sino que estamos oyendo a Platón mismo, como si el texto anterior no fuera sino una glosa del famoso apotegma platónico: "Dios es la medida de todas las cosas", con que el filósofo corrigió, como debía ser, el relativismo de Protágoras. Que haya o no conocido Santo Tomás el texto platónico, es más que dudoso, por no ser las *Leyes* un diálogo de lectura corriente en su tiempo; pero no tiene mayor importancia, porque todo esto es, en fin de cuentas, platonismo puro. La verdad trascendental, en efecto, no significa otra cosa sino que cada cosa es lo que es, verdadera e inteligible, por ser de algún modo imitación de la esencia divina, en la cual están las razones eternas de todo lo creado, es decir, las Ideas. Por esto puede afirmar Santo Tomás, después de San Agustín, que en Dios sí hay Ideas, no como algo extraño o adventicio en El, sino porque la ciencia de Dios es causa de las cosas: *Scientia Dei est causa rerum;* y toda esencia actual o posible, por consiguiente, es, en infinitos grados, término imitativo de la esencia divina. En tanto que infinitamente imitable, podemos llamarla Idea, y es el fundamento de la verdad trascendental.

El bien trascendental, por último, se predica del ente por el orden o relación que guarda con el "apetito", según dijeron los escolásticos,[17] o en lenguaje más moderno, con toda tendencia,

[16] *De Ver.* 9, 7, a 2: *Res naturales mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis.*

[17] *Sum. Theol.* I. 16, 1: *Bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum.*

o más generalmente aún, con toda actitud estimativa. En este sentido, el *bonum* trascendental sería equivalente a lo que hoy llamamos valor, en la concepción platónica desde luego, y asimismo en la aristotélico-tomista. Aristóteles, en efecto, y precisamente en el lugar mismo donde impugna, muy a su sabor, la Idea platónica del Bien, afirma por su parte que el bien se dice en tantos sentidos como el ente,[18] es decir, que le acompaña, en todas sus predicaciones categoriales, como una de sus notas más invariables, por serle inherente.

De estos lugares platónicos y aristotélicos procede, con toda probabilidad, el conocido adagio escolástico: *ens et bonum convertuntur,* expresión la más típica de la identidad radical entre ser y valor, afirmada por primera vez, y tan radiantemente, en la Idea platónica del Bien.

De esta conversión radical no se tuvo la menor duda, en la filosofía occidental, hasta que, por obra de la ciencia moderna y de la filosofía cartesiana, expresión a su vez de aquella ciencia, tiene lugar lo que, en otro trabajo, me permití llamar la devaluación del ente.[19] El ente se devalúa, en efecto, en el sentido más propio y riguroso del término, cuando se le despoja del valor, de todo valor inclusive; lo cual ocurrió así, muy puntualmente, cuando se vio reducido el ente a la condición de cosa extensa, con arreglo a la conocida antítesis cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa,* una y otra, además, sin comunicación posible. En adelante seguirán cada cual su propia trayectoria, y su misteriosa convergencia, en los actos humanos principalmente, no podrá explicarse como no sea recurriendo a hipótesis tan peregrinas, pero tan necesarias, como la armonía prestablecida. Pues si en el hombre, dentro de él, se consumó a tal punto el divorcio entre pensamiento y extensión, ya se deja entender cómo habrá sido en el resto, en la realidad extrahumana.

Que la nueva ciencia, la física matemática, no viera en el mundo, y en el universo, otra cosa que extensión y movimiento, estaba muy en razón, para el solo fin de fundar la legalidad de un saber de dominio sobre la naturaleza, y este saber, además, era una conquista incuestionablemente legítima del espíritu humano. Lo malo estuvo en que la filosofía, que debió mantener su soberanía, aceptara, por el contrario, convertirse en *ancilla scientiarum,* después de haber sido *ancilla theologiae;* que aceptara, es decir, la cosmovisión propia de la física mate-

18 EN, 6, 1096 a: τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι.
19 Gómez Robledo, "Ser y Valor", *Diánoia,* 1958.

mática y su concepción del ente. Fue así, en conclusión, por virtud del proceso mental que describimos apenas en sus líneas más generales, como vino a quedar tristemente, como objeto de toda posible ontología, un ente devaluado, cosificado o *mortificado,* como dice tan expresivamente Louis Lavelle —*l'être mortifié*—, restituyendo así el vocablo a su sentido prístino; *mortificare, mortuum facere.* Sólo cuando se le reduce a la condición de cosa, cuando se le mortifica, como dice Lavelle, puede ser el ente extraño al valor.[20] Cuando todo esto tiene lugar, cuando el ente deja de ser lo que había sido desde Platón y hasta antes de Descartes: la fulguración del espíritu, será necesario buscar el valor, del que no puede prescindir el hombre, en un Apriori formal o material, que esto importa poco, pero en todo caso no en el ente mismo, del que irradia, según nos dice Platón, como su proyección más esplendente (φανότατον).

Todo este prolijo discurso o excurso era necesario hacer, por el ente y sus trascendentales, para explicitar, por su proyección en la historia de la filosofía, lo que tan concisamente nos dice Platón, tal y como si se tratara de una revelación antes que de una demostración, sobre la Idea del Bien.

Manteniéndonos aún dentro de este contexto, paremos mientes, por ser el dato inmediatamente evidente, en que de los tres trascendentales del ente: *unum, verum, bonum,* es este último, el bien, el que, en la estimativa platónica, tiene un rango decididamente superior sobre los otros dos, aquí por lo menos, en la *República.* Del *unum* no se trata ahora, pero no porque Platón lo desestime, ya que se ocupará de él, y de manera exclusiva, en el *Parménides,* cuyo tema prominente es el de las relaciones entre lo uno y lo múltiple, uno de los grandes temas de la filosofía helénica desde los presocráticos. El *verum,* en cambio, está bien explícito en uno de los textos antes transcritos, aquél en que se dice que: "Lo que comunica la *verdad* a los objetos de conocimiento, y al sujeto cognoscente la facultad de conocer, es la idea del bien, a la cual debes representarte como causa de la ciencia y de la verdad."[21] Tomando las palabras con mucho rigor, no sería precisamente el *verum entis,* sino el *verum boni;* pero como, por otra parte, Platón reduce el bien al ente, cuando declara ser su parte más brillante, puede sostenerse

20 Lavelle, *Traité des valeurs,* Paris, 1951, vol. I, p. 302: *L'être n'est étranger à la valeur que si on l'identifie à une chose; c'est-à-dire si on le mortifie.*
21 503 e: αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας.

que tenemos, aquí también, el *verum* como trascendental del ente. Trátase, además, no de la verdad como estado psicológico del entendimiento humano *(adaequatio rei et intellectus humani),* sino de la verdad ontológica o trascendental *(adaequatio rei et intellectus divini),* ya que claramente dice Platón que es la Idea del Bien, y no el sujeto cognoscente, la que comunica o dispensa la verdad a los objetos de conocimiento,[22] en función sin duda —no hay otro modo de entenderlo—, de la conformidad o adecuación de estos objetos con aquella Idea. La metáfora solar es, una vez más, de gran ayuda. Del mismo modo, en efecto, que es el sol quien dispensa la luz, y por ésta, y no por nuestros ojos, son visibles las cosas físicas, así también es el Bien, y no el "ojo del alma" que es nuestro entendimiento, el dispensador (τὸ παρέχον) de la ciencia y la verdad.

De los tres trascendentales, sin embargo, es el *bonum* el que, en la filosofía platónica, campea decididamente sobre los otros dos, y más aún, por lo que puede verse, sobre el ente mismo. Como Platón no da de esto ninguna razón, sino que se limita a postular categóricamente esta supremacía, es inútil ¿o no más bien ridículo? que nos empeñemos en interpretarlo o completarlo; y lo único que podemos hacer, en una exégesis congruente y con sentido, es desentendernos de todo argumento en pro o en contra, para mostrar simplemente el espíritu que informa una cosmovisión no *sub specie entis,* sino *sub specie boni.*

De cualquier modo que nos lo representemos, parece que no es posible eliminar el temperamento personal del sujeto cosmovidente, según que éste sea un contemplador desinteresado, un "especulativo" en el más propio sentido del término *(speculum)*, o, por el contrario, uno que contempla, como decía San Ignacio de Loyola, "para alcanzar amor". De estos últimos, sin la menor duda, fue Platón, en cuyo pensamiento y en cuya obra tiene el Eros un papel tan decisivo. Lo fue también San Juan el evangelista, el discípulo "a quien Jesús amaba", y que, rebosante de amor él mismo, osó decir de Dios esto simplemente: "Dios es amor".[23] Si puedo consignar aquí humildemente mi experiencia personal, yo he tenido siempre una reminiscencia de los textos platónicos cuando leo los joánicos, y viceversa; a tal punto me parece que la Idea del Bien, con su fecundidad infinita, es el mismo Amor de que habla Juan. Estos hombres, en suma, bus-

22 *Ibid.:* τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις.
23 *Epist.* I, 4, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

can el Absoluto no para contemplarlo en una especulación inerte, sino para unirse con él o anegarse en él, y por esto ponen el énfasis no en el *summum ens,* aunque desde luego lo conciben así, sino en el *summum bonum,* ya que es el bien, y no el ente, el término formal de toda tendencia apetitiva, del amor, por lo tanto, y por excelencia.

En segundo lugar, parece igualmente que cuando quiera que se trata no tanto de explicitar el Primer Principio en sí mismo, cuanto de mostrar aquella fecundidad universal que de él irradia, y por la cual únicamente puede resultar explicable todo lo demás, en tal caso, decimos, es la consideración del Bien, antes que la del ente, la que puede dar razón de esta comunicación *ad extra,* como si dijéramos, del Primer Principio. El ente, en efecto, no dice por sí mismo sino la consistencia pura, en sí o en otro, según se trate de la sustancia o del accidente, pero en todo caso algo replegado en sí mismo (καθ'αὑτό), hermético y "sin ventanas". En el bien, en cambio, hay la necesidad de salir de sí mismo, de difundirse o efundirse él mismo, según lo dijo insuperablemente el Pseudodionisio: *Bonum est diffusivum sui.* Por algo no recalca Platón, al referirse a la Idea del Bien, este καθ'αὑτό que invariablemente predica de las demás Ideas; porque al contrario de éstas, no es aquélla una unidad inmóvil, centrada toda ella en su soledad paradigmática, sino que es la fuente de energía que a todas ellas las constituye en su ser ideal, y más allá de ellas y por su mediación, constituye también al mundo de los fenómenos.

No puede ciertamente esta Idea de las Ideas, concebida genialmente por Platón bajo la razón de Bien, ser *nada más* que un paradigma de paradigmas, ya que de ella recibe todo lo demás en absoluto, según los textos que hemos visto, su existencia y su esencia: τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία. Y si el Bien mismo, por su parte, no es una esencia (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), es simplemente en razón de que por este término de "esencia" (οὐσία) mentamos habitualmente algo ya configurado y concreto, así sea del orden inteligible, y no puede, por tanto, aplicarse, por lo menos en sentido unívoco, a aquello que es origen y causa de todas las esencias posibles, y que, por lo mismo, no está coartado, como sí lo están ellas, por tal o cual determinación óntica o inteligible. Por esto nada más no es el Bien una esencia, y no porque sea una abstracción indefinida o un residuo ineliminable de ininteligibilidad, como la materia prima, ya que no es el Bien de ningún modo inferior a la esencia, sino que, por el contrario, está por

encima de ella y la sobrepasa en majestad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).

Una tremenda energía propiamente infinita, debe pues, albergarse en la Idea del Bien, como para comunicar a todo el universo su ser y su existir. Cuando Platón, en el *Sofista,* nos hable del "ser en su absoluta plenitud" (τὸ παντελῶς ὄν), nos dirá que le son concomitantes el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento, y que no es posible concebirlo como si fuera la estatua de un dios, "augusto y santo, privado de intelecto y fijo en su inmovilidad".[24] Todo esto, no hay duda, viene largo tiempo después, y a su tiempo también, es decir al nuestro, lo ponderaremos debidamente; pero todo ello, según mi más sincera convicción, está desde ahora, implícito y complícito, en la Idea del Bien.

Si ahora anticipamos algo de lo que vendrá más tarde, es porque así hay que proceder con un escritor como Platón, donde lo anterior se esclarece por lo posterior, o viceversa, y nos obliga así a coordinar, cuando quiera que se presente la ocasión, textos dispersos. Es el caso, se dirá, de cualquier otro escritor, cosa que no negamos; pero Platón, además, y sobre todo cuando trata de expresar lo que propiamente es inefable, habla en términos más o menos enigmáticos, y no por artificio estilístico, sino por estar en sí mismo circundado de misterio lo que quiere decir. De aquí la necesidad, con referencia a él sobre todo, de hurgar aquí y allá, aunque teniendo siempre gran cuidado de no tomar como explícito lo que en un lugar puede apenas estar implícito, y no empeñarnos en que nos diga desde ahora lo que sólo nos dirá después, a veces mucho después. Por algo denunciamos desde el principio, y siguiendo en esto a la generalidad de los intérpretes modernos, el error fundamental en que cayó Schleiermacher, al imaginarse que Platón, frisante apenas en los treinta años, estaba ya en perfecta posesión de un sistema filosófico, cuando, por el contrario, se trata de un filósofo esencialmente asistemático, y que además, sin mengua alguna de su genio por esto, fue desenvolviendo lentamente su pensamiento, tan lentamente que algunas o muchas de sus más profundas intuiciones no acaba de esclarecerlas por completo sino en el período de su vejez.

Por el momento, sin embargo, no anticipemos más, sino limitémonos a continuar explicitando la Idea del Bien, tal y como se nos da en la *República.* Como explicitaciones de ella, en

[24] *Sof.* 248 c.

efecto, no en sí misma, pero sí en sus productos, considera formalmente Platón[25] lo que en seguida expone su Sócrates sobre los objetos y las fases del conocimiento en ambas regiones: en la iluminada por el sol y en la otra que señorea el Bien. Por último, pone remate a todo ello con uno de sus grandes mitos, que son siempre o casi siempre, y aquí sin duda alguna, el ropaje simbólico de una convicción racional. Veámoslo seguidamente.

[25] 509 c.

VII. LA LÍNEA Y LA CAVERNA

Recurriendo a un símil que no tiene esta vez nada de esplendoroso, sino que es de simple geometría lineal, nos invita el Sócrates del diálogo a representarnos ambos mundos, el visible y el inteligible, en una línea recta continua, pero dividida en dos segmentos, así:

A // B

Cada uno de estos segmentos se subdivide a su vez en otros dos, de este modo:

A^1 / A^2 // B^1 / B^2

Antes de pasar adelante, advertiremos que por comodidad de exposición, y por no creer, además, que la cuestión tenga mayor importancia desde el punto de vista filosófico, hemos delineado por ahora tanto los segmentos principales como los secundarios con igual extensión entre sí. Platón, no obstante, dice, por lo menos en el texto seguido por la mayoría, que son desiguales; pero como no precisa a cuáles debería atribuirse una extensión mayor, y a cuáles una menor, se ha trabado sobre esto, entre los *scholars,* una complicada discusión, de la que diremos algo a su tiempo, pero que, por el momento, preferimos omitir, en gracia a la claridad expositiva del símil en sus rasgos fundamentales.

Asimismo creemos conveniente decir que si bien hemos trazado una línea horizontal, igualmente por comodidad expositiva y como suelen hacerlo la mayoría de los intérpretes, en realidad se trata de una línea vertical, ya que por ella se representa el ascenso de uno al otro mundo: del sensible al inteligible, con el ascenso concomitante del alma al pasar de uno a otro tipo de conocimiento en función de los objetos correlativos. Platón, en efecto, puntualiza con toda precisión que los cortes entre los diversos segmentos y subsegmentos se hacen en razón de los grados de claridad o de oscuridad relativas de los objetos,[1] y apenas es necesario decir, después de todo lo que ya sabemos, que la mayor claridad reside en los objetos inteligibles, en sí mismos

[1] 509 d: σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα...

por lo menos, si no siempre para nosotros. Por todo esto, en suma, se expresa con todo acierto Nettleship, en su comentario a la *República,* al decir que la línea es en realidad una escala, y una escala de luminosidad.[2]

Yendo, pues, de izquierda a derecha de la línea, o de abajo hacia arriba, tenemos que, en el segmento de las cosas visibles, la primera subdivisión representa las sombras de los objetos reales, y en general todas las variedades que da la luz al proyectarse en ellos y en cualquier medio, como lo son, según el texto, las imágenes reflejadas en el agua o sobre superficies lisas y tersas, capaces de recibir de algún modo, toda la variedad de reflejos. La segunda subdivisión, a su vez, abarca todas las cosas reales, ya sean de la naturaleza, ya del arte y de la técnica, es decir el mundo vegetal y animal que nos rodea y todos los objetos fabricados por el hombre. Bien claro está, por tanto, que por el hecho de ser los objetos de la primera sección simples reflejos de los de la segunda, todo el segmento de lo visible se refiere, en realidad, a los mismos objetos, sólo que en distinto grado de consistencia o claridad.

Pasemos al segmento de lo inteligible, cuya división tendrá que hacerse igualmente con arreglo a los grados de oscuridad o claridad de sus objetos; sólo que estas expresiones no son aquí de tan fácil intelección como en la región de lo visible, pues se trata de otra luz, ontológica esta vez, es decir, del ser mismo. Por esto se cuida Platón de precisar con todo rigor su pensamiento, una vez que ha pasado de la literalidad a la metáfora, y así nos dice que, en la primera sección de lo inteligible, el entendimiento se sirve, como de imágenes, de aquello mismo que, en la segunda sección de lo sensible, era la verdadera realidad, y que lo hace así con el designio de apoyarse en esas imágenes o "hipótesis" (es decir "posiciones de base") para elevarse a nociones que son ya del orden inteligible, pero que, al no poder desligarse del todo del dato sensible, no constituyen un principio que pueda en verdad llamarse "anhipotético", esto es, desligado de toda base sensorial.

El tipo de conocimiento que tiene aquí Platón en mente —y lo dice así con toda claridad—, es el conocimiento matemático, y más concretamente aún, la geometría. Los geómetras, en efecto, tienen que partir, como de "hipótesis", de figuras visibles dadas en la intuición sensorial, y aun cuando sus "tesis" ya no son

[2] Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato,* Londres, 1955, p. 239.

sobre ellas, sino sobre el "cuadrado en sí" o la "diagonal en sí", que no pueden ya aprehenderse sino por el pensamiento, queda, empero, el hecho irrecusable de que al final, después de la demostración, son las mismas hipótesis o premisas las que pasan a ser principios, y por más que éstos sean formalmente del orden inteligible.

Manifiéstase aquí, como en uno de sus lugares principales, el alto aprecio en que Platón tuvo siempre a las matemáticas, y la razón profunda de que en el pórtico de la Academia, según reza la leyenda, estuviera grabada esta inscripción: "No entre aquí nadie que no sepa geometría". *Se non è vero, è ben trovato*... Al contrario de las ciencias de la naturaleza, que son meramente descriptivas o que, en todo caso, no llegan más allá de comprobar la regularidad de los fenómenos, las matemáticas, por el contrario, nos introducen directamente en el reino de lo inteligible, nos familiarizan con él, y constituyen, por ello, la mejor propedéutica filosófica. El conocimiento matemático no es, de acuerdo con este modo de pensar, una opinión, sino que es, con todo rigor, conocimiento científico. Su objeto, sin embargo, los objetos matemáticos, por no poderse desprender del todo de la representación sensible, no son aún ideas puras, sino que constituyen apenas la sección inferior del dominio del pensamiento puro.

Es apenas en la última sección, la superior de lo inteligible, cuando el entendimiento, aunque partiendo siempre de hipótesis, puede liberarse de ellas por completo, pues se sirve de ellas como de trampolines para lanzarse, de una Idea en otra, hasta el principio universal y anhipotético.[3] Otro tanto, *pari passu*, en la marcha inversa, es decir descendente del supremo principio a sus conclusiones, las cuales estarán así fundadas, esta vez, no en observaciones empíricas, sino en conexiones de esencia. Tal vendría a ser, y así se cerraría, el movimiento circulatorio entre lo sensible y lo inteligible. La imagen, esta última, no es ya de Platón, pero la creo justa. Del supremo principio, una vez percibido, o lo que es lo mismo, de la Idea del Bien, vendría la sangre nueva que alcanza a purificar hasta los más humildes datos sensoriales, y de turbios que antes eran, los deja limpios y claros, al descender hasta ellos la luz que viene de lo más alto de la escala.

[3] 511 b: οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών.

Antes de explicarlo más, tracemos de nuevo nuestra línea, una vez que conocemos ya el contenido de cada sección, en la forma que lo hace James Adam en su comentario a la *República*:[4]

ὁρατά (δοξαστά) | νοητά
| νοητά inferiores | νοητά superiores
A[1] | A[2] | B[1] | B[2]

Por más que lo representemos todo lo gráficamente que podamos, somos bien conscientes de las muchas dificultades hermenéuticas que ofrece la Línea platónica, en sus dos últimas secciones sobre todo. Vamos a ver si podemos aclararlas, en parte por lo menos, a la luz de lo que Platón denomina las cuatro operaciones del espíritu o estados del alma (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ), y que se corresponden respectivamente con cada una de

[4] Como se ve, dejamos con la misma extensión las cuatro secciones, y esto por varias razones. La primera, por no ser claro el texto, ya que donde unos leen ἄνισα, otros, en cambio, ἀν' ἴσα. Desde la antigüedad dura la discusión, y no parece, por todo lo que se ve, que haya de acabarse pronto. La segunda, porque aún leyendo ἄνισα τμήματα, no sabemos, pues Platón no lo dice, a qué segmentos o secciones habrá que dar la mayor longitud, y a cuáles la menor. Sobre esto también se ha especulado de lo lindo, y ya Plutarco consideraba la cuestión como una de las típicas ζητήματα πλατωνικά. Para no hablar sino de los modernos, a Léon Robin, por ejemplo, le parece evidente que, toda vez que de un solo modelo puede haber infinidad de copias, el segmento de los ὁρατά tendrá que ser más largo que el de los νοητά. De nuestra parte, humildemente, nos permitiremos observar que así ha de ser, a condición de que todos los νοητά tengan de algún modo su copia en los ὁρατά, pero no en el caso contrario, en la hipótesis, es decir, de que todavía fuese mayor el número de los paradigmas, de los imitados y de los no imitados, que el de de las múltiples imitaciones de los primeros. Ahora bien, ¿quién podría decidir este punto, sobre todo cuando se radican las Ideas en Dios, cuya esencia es *infinitamente* imitable? *Quis enim consiliarius eius fuit?* Oponiéndose a Robin, sostiene Adam, por su parte, que no han de tenerse en cuenta los objetos de cada sección por su posible cantidad, sino simplemente su respectiva oscuridad o claridad, por ser lo único que Platón dice; y que, siendo así, el segmento de lo inteligible, por ser el de mayor claridad, debe ser, consecuentemente, el de mayor extensión. De nuestra parte también, y por más que esta interpretación parezca apegarse más al texto, nos preguntamos si podrá cuantificarse, así no más, lo que es tan supremamente cualitativo como esta σαφήνεια o ἀσάφεια, del orden estrictamente ontológico. ¡Cómo hablan los eruditos en los silencios de Platón, en lugar de ahondar en lo que para todos dice y que más importa!

las cuatro secciones de la línea. Ésta, en efecto, representa tanto la Escala del Ser como la Escala del Conocimiento, por lo que una cosa podrá entenderse por la otra, o en el peor de los casos, integrarse las aporías.

Lo más cierto y lo más claro, para empezar por esto, es que, desde el punto de vista del conocimiento, las dos primeras secciones constituyen el dominio de la opinión (δόξα), y las dos últimas, a su vez, el de la ciencia (ἐπιστήμη), o sea del saber o conocimiento en el sentido más propio del término. En términos más modernos, oriundos de la filosofía kantiana, podríamos hablar de conocimiento asertórico y conocimiento apodíctico. Platón, sin embargo, no se contenta ahora con la acostumbrada caracterización general de uno y otro tipo de conocimiento, sino que a cada una de las cuatro secciones le asigna el suyo, con la siguiente nomenclatura.

Al conocimiento correspondiente a la primera sección de lo sensible, a las "imágenes", lo llama Platón εἰκασία, término que, a falta de otro mejor, traduciremos por "conjetura".[5] Su campo de aplicación es, en realidad, mucho más amplio del que Platón le asigna en estos lugares, al hablar de sombras o reflejos, pues se extiende en general a todo aquello de que tenemos un conocimiento incierto, dubitativo, o simplemente de segunda mano o por "reflexión" de la realidad verdadera. "Conjetura", y no otra cosa, es para Platón, por ejemplo, la pretendida ciencia del jurista práctico, pero esto nada más, que litiga en los tribunales "sobre las sombras de lo justo o sobre las imágenes proyectadas por estas sombras",[6] y que, por no haber contemplado nunca lo "justo en sí", toma por esto mismo lo que no es sino su sombra: la ley positiva, o peor aún, el caso particular, que no es sino imagen o sombra de sombras. Todo esto lo dice Platón muy poco después, al pasar de la Línea a la Caverna; y como este mito es, según su propia declaración, una imagen de la condición humana en general, y como

[5] En griego no hay problema, ya que la percepción de imágenes: εἰκόνες, no puede llamarse sino εἰκασία. En castellano, empero, no nos parece posible traducir εἰκασία por "imaginación", como lo hacen muchos, por ser ésta, a lo que nos parece, la representación interior de un objeto ausente, en ese momento, de la percepción sensorial; ahora bien, la εἰκασία platónica es precisamente esta percepción, sólo que de sombras o reflejos de los objetos reales.

[6] *Rep.* 517 d: περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί.

los cautivos del antro no contemplan sino sombras que toman por realidades, resulta, en conclusión, que el conocimiento umbrátil, la "conjetura", es el estado general (κοινὸν πάθημα) de la masa humana.

El segundo estado es la πίστις, término que suele traducirse ya por "creencia" o "fe", y es lo más aceptado, o ya también por "convicción". Cualquiera que sea su traducción, es, en todo caso, la percepción inmediata de la realidad visible y concreta. No le niega Platón la eficacia o veracidad que pueda tener, como que resulta de la presencia "en persona" del objeto de conocimiento, y nada está tan lejos de su filosofía como el berkeleyano *esse est percipi*. No obstante, pertenece aún a la "opinión" este tipo de saber, toda vez que, por estar esa clase de objetos sometidos en todo al devenir, de nada podemos predicar nada con certeza mientras no percibamos, ya no con los sentidos sino con la mente, la forma inteligible, única que puede introducir cierta fijeza en el mundo del devenir y fundar un saber más genuino.

Pasando al segmento de lo inteligible, tenemos para los objetos de su primera sección, la inferior, la διάνοια, cuya traducción más fiel nos parece ser la de "conocimiento discursivo". No se trata, en efecto, de la intuición intelectual inmediata: νοῦς, sino del proceso gnoseológico que va "a través" (διά-νοεῖν) de sucesivas demostraciones.[7]

A propósito de la διάνοια, se nos plantea igualmente el problema muy interesante de saber cuál pueda ser, en la concepción platónica, el campo de su aplicación. Platón no habla, como hemos visto, sino de entidades matemáticas, y expresamente menciona sólo la aritmética y la geometría; pero la mayoría de los intérpretes son de opinión que al lado de ellas habría que poner también a las otras ciencias en que interviene el dibujo o simplemente el cálculo, como lo serían, limitándonos a las ciencias conocidas en la época de Platón, la música, la astronomía y la estereometría. En opinión de otros, sin embargo, Nettleship a la cabeza,[8] la διάνοια sería el hábito mental del hombre de ciencia, con la generalidad y del modo que hoy

[7] Sin desconocer, claro está, que puede también significarse con διάνοια hasta las más altas operaciones del espíritu, como lo hace, por ejemplo, Aristóteles, al llamar διανοητικαὶ ἀρεταί a todas las virtudes intelectuales en general.

[8] Nettleship, *Lectures on Plato's Republic*, cap. XI: "The four stages of intelligence".

lo entendemos.[9] En toda ciencia, en efecto, y no sólo en las matemáticas, tenemos que elevarnos sobre los datos sensibles para alcanzar de algún modo una conexión inteligible, como lo son las leyes científicas modernas que desplazaron a las "formas sustanciales" de la antigua ciencia.[10]

En apoyo de esta extensión de la διάνοια a todo el campo de la ciencia, estaría la circunstancia, varias veces recalcada por Platón, de que, si no lo interpretamos mal, lo más significativo del conocimiento dianoético no son tanto los objetos a que se aplica, cuanto el hecho de servirse uno de hipótesis que, mientras nos mantengamos en esta fase del conocimiento, nunca pueden superarse del todo; y es éste el momento de hacer ver la profunda diferencia que hay entre la "hipótesis" platónica y la que, con el mismo nombre, es uno de los instrumentos habituales de la ciencia moderna. Para nosotros, en efecto, la hipótesis es un simple método de trabajo, y consiste en aceptar, a título provisional, esta o aquella teoría que pueda ayudarnos en la organización de los datos fenoménicos, pero que desde el principio estamos dispuestos a abandonar si los hechos no concuerdan con ella. Para Platón, en cambio, y también para Aristóteles, la ὑπόθεσις no es ninguna verdad provisional, sino la verdad última que por el momento ha podido alcanzar la ciencia en cuestión; y no sólo última en cuanto a que no requiere ulterior verificación, sino también, y es esto por ventura lo más importante, en cuanto a que estas verdades o postulados son autosuficientes, aunque siempre dentro de los límites de la respectiva ciencia. Ni el matemático, en efecto, se pregunta por la justificación ontológica del número, ni el geómetra por la del espacio, ni el físico por la de la materia y el movimiento, ni el biólogo por la de la vida, etcétera, sino que les basta con la noción que de cada una de estas cosas han podido formarse para el desarrollo de la ciencia que cultivan. Para este fin, desde luego, no hay que buscar más, pero sí cuando se quiere tener una visión general del universo, dentro de la cual deben articularse entre sí las partes del todo, con las relaciones de subordinación y preeminencia entre los distintos aspectos con que se nos muestra el ser en general. Sólo entonces se habrán superado las hipótesis, y sólo de este modo tendremos un conocimiento acabado, y no únicamente del todo, sino de cada una de sus partes, al ubicarlas en su dependencia con respecto al supremo principio incondicional: ἀνυπόθετος ἀρχή.

[9] *Op. cit.*, p. 250: "What Plato here says of mathematics applies to all science whatever."

[10] Sir David Ross comparte la opinión de Nettleship, de que, por más que Platón no hable sino de objetos matemáticos, la διάνοια se extiende de suyo a todo el ámbito de la ciencia: "But in principle his account (so far as the use of hypotheses is concerned) is applicable to all sciences which study a particular subject without raising ultimate questions about the status in reality of the subject-matter, and its relation to other subject-matters."

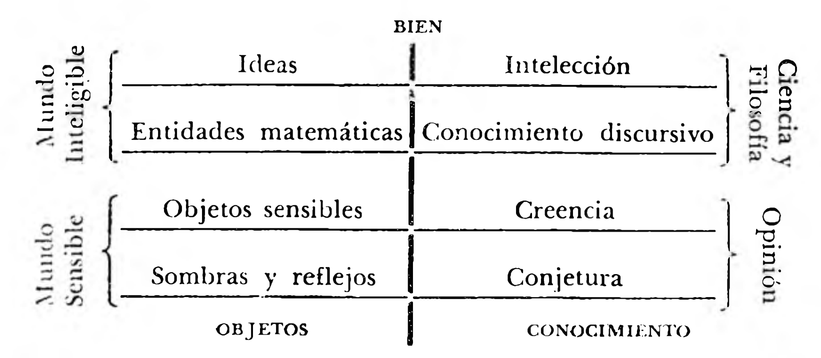
Ésta es, en suma, la deficiencia radical del conocimiento dianoético, medianero[11] entre el conocimiento meramente empírico, correspondiente al segmento de lo visible, y el conocimiento noético de lo inteligible superior, que sería, a su vez, el conocimiento filosófico. Por esto, según creemos, ha podido equipararse al primero con la ciencia en general, medianera entre el empirismo puro y la filosofía.

A esta última llegamos, en fin, en el tipo supremo de conocimiento: νόησις, como dice Platón, o "intelección", como podríamos traducir nosotros, pero a sabiendas de que se trata ya no del "discurso", sino de la intuición intelectual inmediata. En el fondo, y aunque con otros presupuestos metafísicos, es la *Wesensschau* de la fenomenología husserliana. Ahora sí tenemos no sólo el conocimiento adecuado de lo particular, en cuanto manifestación de la forma inteligible, sino la visión del todo, concebido como un sistema de formas. Ideas en conexión y subordinación, y gobernado todo por el Bien, que es el supremo principio anhipotético. Hasta hoy, es la idea que todavía nos hacemos de la filosofía como saber de totalidad y de coordinación universal; y aquí está precisamente, en los textos que estamos considerando, la primera reflexión, pero no por esto menos madura, sobre la esencia y programa de la filosofía. Por algo dice Platón, en un lugar posterior de la *República*, que la prueba decisiva para comprobar si alguien tiene verdaderamente un natural "dialéctico", es decir filosófico, es la de ver si es o no un συνόπτικος ἀνήρ, un hombre que lo ve todo y a la vez, con mirada "sinóptica", y que es capaz, por ello mismo, de percibir las relaciones de parentesco (οἰκειότητες) que hay entre las ciencias, y sobre esto aún, la naturaleza del ser.[12]

[11] *Pensée moyenne:* es así como Diès traduce διάνοια, y Robin, por su parte, como *pensée médiatrice.* Cf. Léon Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* París, 1957, p. 17.

[12] *Rep.* 537 c: εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.

Una vez que lo tenemos así todo: objetos y fases del conocimiento, tracemos por última vez la Línea, en su posición mejor, que es la vertical, y con todo lo que consigo representa, en el esquema de Pierre-Maxime Schuhl, con ciertos cambios de terminología,[13] del modo siguiente:



De tal manera, en suma, podemos representarnos, con Platón, la refracción de las Ideas, entre ellas mismas y en el mundo sensible, y el ascenso del alma desde la penumbra de lo visible hasta la Idea suprema. Para un ideólogo puro pudiera bastar con esto, pero no para Platón, que nos dice todo esto dentro del contexto de un programa educativo, de acción por lo tanto, en el Estado que aquí nos propone. Por esto hace seguir, a la Línea, la Caverna, al presentarnos, en una soberbia alegoría, la ascensión de la Línea ya no en esquemas deshumanizados, sino en su condición existencial: esta otra *anábasis* más heroica todavía que aquélla registrada con este nombre en la historia; esta subida aspérrima del alma al cielo de lo inteligible. Podríamos, ciertamente, dejar su exposición y comentario para cuando tratemos del tema de la educación; pero preferimos hacerlo luego, como lo hacen otros autores que se ocupan exclusivamente de la teoría de las ideas, por ser, digámoslo de nuevo, algo así como la corporeidad o la coloración existencial de la Línea.

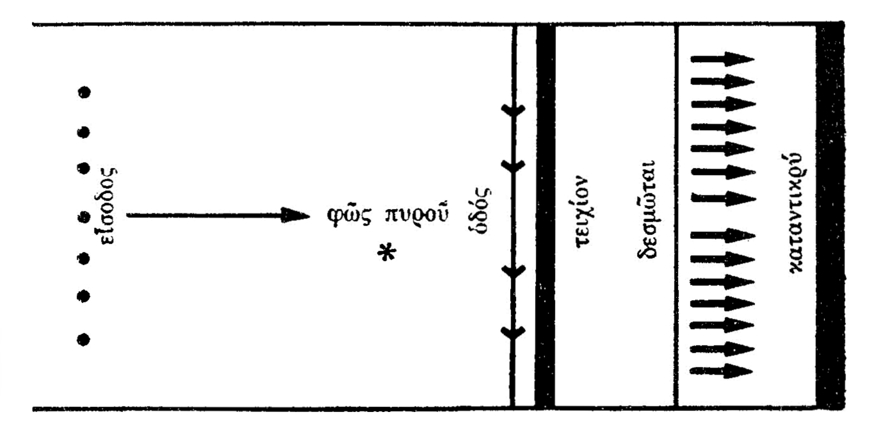
La Caverna

Antes de añadir una voz más, y bien humilde por cierto, al infinito coro exegético del célebre pasaje, bueno será dejar primero la palabra a Platón, quien, por boca de Sócrates, nos describe la escena de la siguiente manera:

[13] *L'oeuvre de Platon*, p. 79.

"Represéntate ahora nuestra naturaleza, bajo el aspecto de la cultura o de la incultura, comparándola con la siguiente situación. Figúrate unos hombres en una especie de cavernosa vivienda subterránea, cuya entrada, abierta ampliamente hacia la luz, se extiende a todo lo ancho de la cueva. En ella están aquellos desde niños, con las piernas y el cuello atados, de suerte que han de permanecer en el mismo sitio y ver tan sólo aquello que tienen delante, imposibilitados como están por las ligaduras de mover en torno la cabeza. Detrás de ellos, la luz de un fuego que arde en lo alto y a lo lejos, y entre el fuego y los cautivos, un camino elevado. A lo largo de este camino imagínate levantada una tapia, algo así como las mamparas que ponen los titiriteros entre ellos y el público y por encima de las cuales exhiben sus maravillas . Mira luego, a lo largo de esta tapia, unos hombres que transportan utensilios de toda especie, los cuales sobresalen de la tapia, y figuras de hombres y animales trabajadas en piedra y en madera y en toda clase de formas; y de estos cargadores que desfilan habrá, como es natural, unos hablando y otros callados."[14]

Por lo pronto no necesitamos transcribir más; pero sí nos ayudará, para que nuestra composición del lugar sea lo más clara posible, copiar, aquí también, el diagrama de Adam:



[14] 514 a 515 a.

Y ahora, antes de pasar al simbolismo de la alegoría, digamos unas palabras para aclarar lo que aún pudiera haber quedado oscuro en la representación puramente física del antro.

Con nada puede mejor compararse la caverna platónica (ha sido un símil a menudo empleado) que con una sala de cinematógrafo, rectangular, subterránea y en declive, en la que los espectadores, como ocurre en estos espectáculos, están sentados de espaldas a la entrada y de cara a la pared del fondo. Hay, claro, varias diferencias, aparte de la posición forzada en que están aquí los espectadores cautivos. Una de ellas podría ser la de que en esta caverna no hay puerta de entrada, sino que ésta se encuentra bien abierta hacia la luz del día; pero como para llegar a ella hay que recorrer un camino elevado, por ser el antro largo y en declive, es como si no existiera para los cautivos la luz natural, y de ahí la necesidad de poner un fuego en la rampa que se extiende a todo lo largo de la cueva, como medio de proyección de las imágenes. Estas, además, y sería la otra diferencia, no son proyectadas por otras imágenes, como las de la película en la pantalla del cine, sino por objetos reales, que son tanto los hombres que desfilan por detrás de la tapia, pero emergiendo de ésta por su mayor estatura, como sobre todo, los objetos artificiales que llevan sobre sus hombros al modo que los titiriteros lo hacen con sus marionetas, espectáculo que ya era bien conocido en la Atenas de aquel tiempo. Más que con nuestro cine actual, por tanto, sería más propio comparar esta caverna con los espectáculos que hay aún en algunos países, y que se conocen con el nombre de linterna mágica o sombras chinescas: siluetas negras proyectadas en una pantalla transparente por actores vivientes que danzan o se agitan de cualquier modo. Por último, tengamos presente el importante detalle de que la pared-pantalla del fondo tiene eco, y por esto, para los cautivos, parecen venir de ella las palabras que pronuncian los hombres que pasan por la tapia. Con razón se ha dicho que un Platón de nuestro siglo hubiera supuesto un micrófono a través del cual hablarían los viandantes de la tapia, y un altavoz en la pared, con lo que sería completa la ilusión auditiva de los forzados.

A falta de estos instrumentos o dispositivos, que no conocía, Platón ha debido introducir el eco en su acústica de la caverna por la misma razón que pone el fuego en su visualidad, es decir, para dejar bien claro que todas las sensaciones de que son capaces los cautivos, son en cierto modo sensaciones indirectas o de segunda mano, no por el medio natural de la luz del sol o de la voz humana, sino por algo que es apenas su imagen o remedo, como lo son, respectivamente, el fuego y el eco. Lo que quiere, en otras palabras, y esto lo entenderemos mejor cuando entremos en el simbolismo de la alegoría, es darnos la impresión de que las sombras que los prisioneros ven en la pared son sombras de sombras, ya que en cierto sentido podemos decir que el fuego es sombra de la luz, y el eco, por su parte, sombra de la voz. Es así como se nos hace del todo patente lo miserable de su condición, la visión de los presos, inclusive por parte del medio, al restringirla al absoluto mínimo de realidad.

A igual designio conspira, a nuestro parecer, la otra pieza en la composición de la caverna, que es la tapia (o el tabique si queremos), y que es algo tan fundamentalmente constructivo como todo el resto, porque no hay aquí, contra lo que a primera vista pudiera parecer, nada que sea inútil y que pueda dejarse de lado como algo meramente ornamental o decorativo. Si faltara la tapia, desfilarían, por detrás de los presos, hombres o animales —para el caso es lo mismo— reales y verdaderos, y verían aquellos, por tanto, siempre sombras, pero de objetos reales. Con la tapia, en cambio, detrás de ella, pueden ocultarse los hombres que desfilan, y no dejar ver, por delante de ella, del lado de los presos, sino los objetos artificiales que llevan consigo, y que parecen moverse con sus cargadores, como las marionetas del titiritero: algo así como el retablo de maravillas de maese Pedro, pero permaneciendo éste invisible. No tiene mayor importancia, y no debiera este punto fatigar tanto a los intérpretes, el que ocasionalmente pueda reflejarse en la pared la cabeza, o aun la parte superior del cuerpo, de los personajes del desfile. Lo cierto es, y los textos son bien explícitos a este respecto, que los presos no tienen, como espectáculo habitual, sino las sombras de objetos fabricados (σκευαστῶν σκιαί), y es correcta, por tanto, la interpretación de Adam,[15] al decir que, con la sola excepción de los prisioneros mismos, todos los "originales" de la caverna son σκευαστά y no φυτευτά, productos de la técnica y no de la naturaleza.

Con todo esto, podemos ya entender perfectamente la conciencia que de sí mismos y de todo cuanto les rodea y que no ven, tienen estos forzados, por lo único que ven. Cada uno de ellos podrá tener, con respecto a sí mismo, el sentimiento de su

[15] *The Republic of Plato, ad locum.*

propia existencia, pero ya no de la de sus vecinos, al no poder en absoluto volver la cabeza en torno suyo. A sus compañeros los tomará, por tanto, por las sombras que de ellos ve en la pared, en cuya sola dirección están irrevocablemente fijos sus ojos, y la misma ilusión tendrá, y con mayor razón, con respecto a los demás objetos proyectados en el fondo del antro. La ilusión consiste, precisamente, en pensar, los que en tal condición se hallan, que la única realidad verdadera son las sombras de los objetos fabricados.[16] Así ni más ni menos, ya que, por no tener ningún otro término de comparación, no pueden ni concebir otra realidad distinta, ni creer que exista otra vida diferente de la que ellos mismos llevan. Podrán tal vez sentir su miseria, el dolor físico desde luego, y entrever así la posibilidad de una existencia mejor, de un modo semejante al en que, según Descartes, aflora en nosotros la idea de lo infinito por la conciencia que tenemos de nuestra finitud, pero será siempre, para nuestros forzados, una idea vacua, sin ningún contenido concreto.

Por todo esto, tanto por la falta de término de comparación, como porque en la condición humana, cuya imagen es la caverna, está el tratar de avenirse con cualquier situación y llevarla lo mejor que sea posible,[17] los hombres de la cueva acaban por sentirse hasta cierto punto contentos con su suerte, y en todo caso tratan de organizar su forzada coexistencia lo mejor que pueden. Con su fina percepción de la naturaleza humana, no los representa Platón gimiendo y llorando, sino consagrados concienzudamente a una singular actividad, la única a su alcance: identificar con toda exactitud las sombras que desfilan y su orden de sucesión, a fin de poder predecir, con toda exactitud también, cuándo volverán a pasar éstas o aquéllas. De esta actividad hacen un certamen regular, y lo toman con tanto calor que, según nos dice Platón, se otorgan entre ellos premios, recompensas y honores, que se adjudican a los más hábiles en este arte de la identificación y de la predicción.

Lo de que los cautivos están más o menos contentos de su situación, es aún poco decir. Tan a sus anchas están en ella,

[16] 515 c: οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

[17] "El hombre es el ser que se acostumbra a todo", puede parecer una definición trivial, pero no lo era en labios de Dostoievsky, cuando la proponía tal cual, después de su destierro siberiano, que fue para él algo así como su experiencia "cavernosa".

que, cuando alguno de estos presos ha sido rescatado del antro, y vuelve luego a contarles, a sus antiguos compañeros de cautiverio, sus nuevas experiencias al aire y al sol y en la libertad, y más todavía si trata de hacerles ver lo lamentable de su situación, el resultado será que los demás se enfurezcan contra él, y más aún, que maten a su espontáneo redentor si éste lleva su solicitud hasta desligarlos de sus vínculos.[18] No puede, en verdad, concebirse una miseria mayor que la de estos infelices, y no tanto por su tortura física, como por su total abatimiento intelectual y moral.

Lo más terrible, sin embargo, para nosotros ciertamente, está en que estos prisioneros "nos son semejantes",[19] o dicho en otros términos, que nuestra vida, la del común de los hombres, es en todo parecida a la de aquéllos, inclusive, por lo tanto, en el no darnos cuenta nosotros de nuestra infelicidad, como tampoco ellos de la suya. Con esto estamos pasando ya del sentido literal de la Caverna a su sentido alegórico, tan expresa y tan prolijamente declarado por Platón mismo, y no como una ocurrencia que sobreviene de repente en el decurso del diálogo, *calamo currente,* sino como algo largamente meditado antes de ponerlo por escrito. A este respecto, es muy sagaz la observación de Stewart,[20] de que, con grandísima probabilidad, Platón debió haber visto una caverna muy semejante a la que nos pinta en las llamadas *latomías* de Siracusa, que hasta hoy puede ver el viajero, y que eran galerías subterráneas excavadas en las canteras para la extracción de este material. En ellas trabajaban los mineros, que solían ser esclavos o convictos, y con cadenas además, a la luz de una hoguera encendida detrás de ellos, y pudiendo, por tanto, ver sus propias sombras, así como las de sus capataces que pasaban, reflejadas en la pared del fondo. Con muy ligeras variantes, eran esas latomías exactamente la caverna de la *República,* y el confinamiento en ellas un suplicio de los peores, tanto antes como después de la conquista romana. Ir a las minas de cualquier especie: *ad metalla,* era la peor sentencia de condena en los oídos del reo. Por último, no deja de ser probable, aunque ya no tanto, que Platón hubiese experimentado todo esto en carne viva cuando, en uno de sus

[18] 517 a. En este pasaje suelen ver los intérpretes una clara alusión al juicio y muerte de Sócrates, quien pretendió en vano llevar a sus conciudadanos, en el interior de su alma, de las tinieblas a la luz.

[19] 515 a: ὁμοίους ἡμῖν.

[20] J. A. Stewart, *The Myths of Plato,* Londres, 1905, p. 250.

desdichados viajes a Sicilia, fue prisionero de Dionisio el Joven. De cualquier modo, y aunque no se hubiera propasado a tanto con su ilustre huésped el tirano de Siracusa, Platón debió de haber visitado personalmente estos lugares, y esto explicaría el verismo de su composición y lo bien logrado de la alegoría, ya que tanto la literalidad como la simbólica fueron por él intensamente vividas.

Sobre la alegoría en el platonismo

Mares de tinta se han vertido sobre si la Caverna es un mito o una alegoría, y a propósito de ello, o más bien a despropósito, se han dicho muy en serio las cosas más extravagantes, como, por ejemplo, la de que la alegoría es una representación estática, y el mito, a su vez, una dinámica,[21] cuando, por el contrario, lo que salta a la vista en la Caverna es el dinamismo de la liberación del prisionero, con las etapas que recorre en su ascensión a la luz del día. Pero si nos dejamos de cavilaciones más o menos eruditas, para atenernos al sentido natural de las palabras, el mito (μῦθος) es simplemente un "cuento" o "narración", desde luego no histórica, que no dice otra cosa distinta de la que objetivamente dice, o en otros términos, que no conlleva o encubre una significación esotérica aparte de su significación literal y exotérica. Tiene, es verdad, la muy importante función de hacer plásticamente visible, en imágenes vivas y concretas, una doctrina moral, y por esto recurren al mito el escritor o el predicador, pero precisamente por ser tan clara la referencia doctrinal, no hace falta develar en la narración ningún sentido oculto. La alegoría, por el contrario, es el mito que, además de ser tal, "dice otra cosa" (ἀλληγορία: ἄλλο ἀγορεύω), y por esto demanda imperiosamente una interpretación, la cual será propiamente auténtica si emana del autor mismo de la alegoría.

Tal acontece, muy puntualmente, tanto en Platón como en el Evangelio, para no referirnos sino a las dos cumbres mayores en este gran arte de hacer tangible una doctrina en símbolos plásticos. La mayor parte de las parábolas de Jesús (pensemos no más en el Hijo Pródigo o en el Buen Samaritano) no requieren otra elucidación, por declararse en ellas trasparentemente la doctrina moral implícita, la del amor paterno o del

21 Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, 1930, p. 101 *ss.*

amor al prójimo. La parábola del Sembrador, por el contrario, fue menester que Jesús la explicara a sus discípulos, en cada una de sus "correspondencias", tal y como Platón lo hace con sus dos alegorías más elaboradas, que son, en opinión de Stewart, la alegoría de la Caverna y la de la Tripulación Alborotada, una y otra pertenecientes a la *República*.[22]

Si a Platón le place declararnos en una alegoría lo que constituye sin duda el más alto momento de su filosofía: la Idea del Bien y la ascensión del alma hasta tomar contacto con ella, es porque no puede expresar todo esto sino en el lenguaje del símbolo, apto como ninguno para llevar consigo una multiplicidad de sentidos. A este respecto, y ya que en Platón tienen mito y alegoría lugar tan prominente, diremos que, en efecto, y según es nuestra más sincera opinión, textos tales como los de la Caverna y tantos otros, tienen no sólo el doble sentido que resulta naturalmente de su lectura, sino otros más aún, y que son más o menos correspondientes de los varios sentidos que, en la tradición del Occidente cristiano, fue común atribuir en general a los textos de la Sagrada Escritura. Por ser tan sugestivo el paralelo, y por contribuir además, según creemos, al mayor esclarecimiento del espíritu de la filosofía platónica, nos será permitido detenernos algún tanto en puntualizar debidamente ciertos pormenores.

No se trata (es algo en que conviene reparar desde luego) de un paralelo fortuito, ya que fue precisamente merced al influjo del platonismo cristiano por lo que la exégesis escrituraria se orientó desde un principio hacia la búsqueda de un sentido oculto —*místico*, en la prístina acepción del vocablo— de los textos sagrados, y que estaría latente bajo el sentido literal. Al abordar esta cuestión, la primera de todas en su *Suma teológica*, Santo Tomás aduce, como el *locus classicus* en la materia, la autoridad del Seudoareopagita: "Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum." No puede brillar para nosotros el rayo de la divina luz sino a través del velamen múltiple de velos sagrados. Esto dice el Seudodionisio, y Santo Tomás, por su parte, lo interpreta en el sentido de que a nosotros los hombres, cuyo conocimiento, de cualquier especie, tiene su origen en lo corpóreo y en la sensación, deben dársenos las cosas espirituales por y mediante las semejanzas que de ellas encontramos en las

22 J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, Londres, 1905, p. 250 *ss.*

cosas corporales.[23] Platonismo puro, del mejor por cierto: lo más alto y lo más hondo, lo inefable en el discurso directo, tiene que dársenos, por ser la única vía posible, por el discurso metafórico o alegórico.

A continuación, y sin arrogarse el mérito de haber sido él mismo el inventor de esta exegética que venía por lo menos desde San Agustín, a quien cita honradamente, puntualiza Santo Tomás los varios sentidos en que deben tomarse los textos de la Sagrada Escritura: el literal ante todo, llamado también histórico en los libros de la Escritura que son de esta índole, y tres sentidos místicos o espirituales, que reciben los nombres de alegórico, tropológico y anagógico.[24] Todos ellos se encuentran, según Santo Tomás, en los libros del Antiguo Testamento,[25] del modo siguiente. La ley antigua, en primer lugar, es figura de la ley nueva, de la ley evangélica, y según esto tenemos el sentido alegórico. En segundo lugar, en cuanto que la narración o la ley misma son señales o símbolos de la conducta que debemos seguir, tenemos el sentido tropológico o moral. Cuando, por último, tomamos todo ello como significativo de nuestro destino eterno: *quae sunt in aeterna gloria,* habrá que ver allí el sentido anagógico, aquel que nos eleva (ἀνάγω), en la dilatación de la esperanza, a la visión de la futura "patria", como decían Santo Tomás y los hombres de su tiempo.

Cómo operaba de hecho esta exegética, patrimonio común, en aquella época, de la más alta mentalidad europea, nadie podrá decírnoslo mejor que Dante Alighieri, cuyo genio poético nos hace más tangible lo que Santo Tomás expresa con el suyo filosófico. En su conocida carta a Can Grande della Scala, que puede considerarse como prefacio a la *Divina Comedia,* toma Dante como ejemplo el texto bíblico referente a la salida de Egipto del pueblo israelita: *"In exitu Israel de Aegypto..."*,

23 *Sum. Theol.* I, 1, 9: "Spiritualia sub similitudine corporalium tradere."
24 *Sum. Theol.* I, 1, 10.
25 Si lo mismo ocurre o no en el Nuevo Testamento, es cuestión que, por obvia incompetencia en la materia, no nos atrevemos a zanjar. Diremos simplemente que, en nuestra humilde opinión, estaría tal vez ausente desde luego el sentido alegórico, ya que Cristo, al contrario de Moisés o los Patriarcas o Profetas, no es *figura* de otra cosa, sino Presencia absoluta que excluye totalmente, en su Persona, en su mensaje y en sus actos, toda referencia a algo ulterior que pudiera completarlo o sobrepasarlo. Hasta donde nosotros lo entendemos, la herejía de Joachim de Fiore consistió precisamente en tomar a Jesús y su evangelio como figura o preludio del evangelio definitivo, que sería, según lo imaginaba aquel visionario, el del Espíritu Santo.

y le aplica los sentidos declarados por Santo Tomás, en la siguiente forma:

"Si atendemos tan sólo a la letra del texto, se nos da a entender la salida que de Egipto hicieron los hijos de Israel, en tiempo de Moisés; si al sentido alegórico, nuestra redención por Cristo; si al sentido moral, la conversión del alma, del duelo y miseria del pecado al estado de gracia; si al sentido anagógico, la salida que hace el alma santificada de la servidumbre de la corrupción mortal a la libertad de la gloria eterna. Y aunque todos estos sentidos místicos reciban diversas denominaciones, pueden todos ellos en general llamarse alegóricos, en cuanto distintos del sentido literal o histórico."

Todo esto, como quedó apuntado, salió del platonismo cristiano; y al volver ahora al platonismo sin ulterior calificación, hemos de comprobar, a propósito de la Caverna o de otras alegorías, cómo toda aquella riqueza significativa, bien que escrutada sobre todo en los libros sagrados del cristianismo, se encuentra igualmente, y con idéntica plenitud y variedad, en los textos platónicos. En la Caverna, en efecto, tenemos no sólo el sentido alegórico propiamente dicho, sino que con este van, aunque sin la nomenclatura, el sentido tropológico en la "conversión" del alma al mundo inteligible, y el sentido anagógico, en fin, en la "subida" que, ella misma también, efectúa desde la región de las sombras hasta la de la más alta luz. Veámoslo, sin otra dilación, en los textos mismos.

Interpretación de la alegoría

Lo que Platón viene a decirnos, en buenas palabras, es que la Caverna se entiende por la Línea, y recíprocamente. Del enchufe entre una y otra imagen resulta, con toda propiedad, el *símbolo.*[26] Si no precisamente en los detalles, Platón se expresa con suficiente claridad en cuanto a las correspondencias principales. La caverna misma, en primer lugar, corresponde al primer segmento (que comprende los subsegmentos A′ y A″) de

26 No estará de más recordar que el "símbolo", en su acepción originaria, es un objeto cortado en dos fragmentos por dos amigos o huéspedes, cuyos descendientes o parientes los conservaban separadamente. Al reunirse de nuevo entre sí ambos fragmentos (σύμβολον: συμβάλλω), se producía automáticamente el signo de reconocimiento o amistad. De aquí pasó a significar la concurrencia o adecuación entre dos imágenes o dos sistemas de relaciones, como ocurre con toda exactitud entre la Línea y la Caverna.

la línea de los objetos y estados psíquicos correlativos; representa, por tanto, nuestro mundo visible en general. El primer subsegmento de la línea, a su vez, el de las imágenes de los objetos visibles, corresponde al espacio de la cueva que media entre la tapia y la pared del fondo. En cuanto al segundo subsegmento, el de los objetos mismos del mundo exterior, tiene por símbolo plástico el espacio que hay entre la tapia y la entrada del antro. El fuego que hay en él, por último, representa al sol que nos alumbra. La cueva entera, en suma, es el equivalente de la primera parte de la línea: el ὁρατὸς τόπος, el mundo de la δόξα, la cual, en comparación con el auténtico saber (ἐπιστήμη), es un conocimiento umbrátil, de grado ínfimo, que Platón designa con el nombre no precisamente de "ignorancia", pero sí de "incultura" (ἀπαιδευσία). Por último, el mundo exterior a que llega el prisionero que puede evadirse del antro, corresponde alegóricamente al segundo segmento principal de la línea (con sus subsegmentos B′ y B″), o sea el mundo de los objetos inteligibles: νοητὸς τόπος, el del verdadero saber y de la cultura: παιδεία. Los reflejos y sombras que el fugitivo se ve obligado a contemplar en los primeros momentos de su evasión, cegado como está por la claridad solar, son el equivalente simbólico del subsegmento B′, el de los inteligibles inferiores y del conocimiento discursivo. Los objetos reales que podrá mirar después, al habituarse a la luz, son, en la línea, los inteligibles superiores del subsegmento B″, es decir, las Ideas. Y la visión que, al final, sea capaz de tener del sol cara a cara, será, en su traslado alegórico, la visión inteligible de la Idea del Bien.

En términos generales, es ésta la interpretación auténtica que, con apoyo en los textos mismos, puede darse de la estupenda alegoría. El mundo subterráneo de la caverna es el mundo visible de la línea, y el mundo exterior a la caverna es el mundo inteligible de la línea; e igualmente se corresponden las dos mitades de la cueva con las dos mitades del primer segmento lineal, y las dos "regiones" del mundo extracavernario: reflejos y objetos, con las dos mitades del segundo segmento lineal. A una explicación así, *more geometrico*, no parece que sea necesario añadir nada más. Pero como el "espíritu de geometría" es apenas la propedéutica del espíritu filosófico, será necesario decir algo más, para sacar algo más también del mucho jugo que contiene esta Meditación sobre la Condición Humana, como podría llamarse con toda propiedad a la alegoría platónica de la caverna.

Nunca será demasiado el énfasis que se ponga en destacar el hecho fundamental de que, como lo dice Platón, los prisioneros de la morada subterránea son "iguales a nosotros" (ὁμοίους ἡμῖν). Por extraño que a primera vista pueda parecer, el estado físico de estos trogloditas[27] es, en lo espiritual, el estado de la humanidad en general. Apenas unas pocas naturalezas de excepción pueden rebasarlo y dejar de ser, como lo son sus congéneres, de alma y mentalidad troglodita. Ni más ni menos que los cautivos de la cueva, que no ven sino sombras, comenzando por las de ellos mismos, y no oyen sino ecos, así también la mayoría de los hombres no tienen, de sí mismos y de cuanto les rodea o les atañe, sino visiones o conceptos deformados por el medio en que aquéllos nacen y viven: prejuicios, pasiones y distorsiones de toda índole, que, al igual que la tapia de la cueva, se interponen entre ellos y la realidad verdadera, para mantenerlos encorvados y con la mirada fija en la sola dirección de sus apetitos más viles. Y al igual que los cautivos, tienen ellos, a su vez, por la única realidad posible, las imágenes y sombras en que están sumidos. Ídolos de la Caverna (*idola specus*): he ahí en lo que, parodiando a Bacon y citando fielmente a Platón, podría resumirse la imagen que tiene del mundo y de sí mismo el hombre medio, o si nos place más, el hombre-masa.

Pero hay más aún, y es que de esta mísera condición participan incluso aquellos que se tienen por hombres de ciencia, cuando ésta se reduce simplemente a la observación de los fenómenos, con el fin de comprobar sus conexiones y su regularidad. Tanto como esto, en efecto, y según lo advierte muy pertinentemente León Robin, lo hacen muy bien los cautivos de la alegoría, cuyo entretenimiento, según vimos, consiste en observar de la manera más sagaz, y en retener del modo mejor posible en la memoria, las concomitancias regulares de las sombras y el orden de su sucesión, a fin de poder predecir con toda exactitud cuándo volverán a pasar. "Para Platón —concluye León Robin— el grado ínfimo de la cultura está, pues, representado por un saber que consiste por entero en una experiencia bien hecha y debidamente registrada de la coexistencia entre los fenómenos y el orden de su sucesión."[28] Con esto nada más,

27 En el sentido primario, por supuesto, pero muy a menudo olvidado, del vocablo. Τρωγλοδύτης, en efecto, viene de τρώγλη: cueva, y δύνω: sumergirse.

28 Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, p. 23.

no rebasamos aún el dominio de la "conjetura". De nuestra parte añadiremos que no parece sino que Platón describe, *avant la lettre,* la teoría de la ciencia según la entendió la filosofía positiva: ciencia de fenómenos, y con el fin, puramente pragmático, de prever su repetición para organizar nuestra acción. "Saber para prever. Prever para obrar." Como uno de tantos entre sus cautivos, habría puesto Platón, de haberle conocido, a nadie menos que a Augusto Comte. Y la mofa que, en la época de su apogeo, hizo la ciencia positiva de la metafísica y la teología, tiene su fiel paralelo en la que los forzados de la caverna hacen de los que han podido escapar de ella, cuando vuelven a relatar a sus antiguos compañeros de infortunio sus experiencias al aire y a la luz del día.

He ahí en lo que sobre todo, a nuestro parecer, debe hacerse hincapié al comentar, en términos modernos, la alegoría. No ofrece, en cambio, mayor dificultad el resto de ella: la liberación del prisionero y su subida al mundo de arriba, con la visión de las cosas a él pertenecientes, equivalente todo ello, según dice Platón, a la ascensión del alma al mundo inteligible.[29] Tanto la ascensión misma, como, sobre todo, las visiones que gradualmente va teniendo el escapado de la cárcel: primero las sombras y reflejos de los objetos; luego estos mismos; en seguida la luna y los astros nocturnos, y por último "el sol mismo en su propia región", todo esto corresponde al tránsito por los diversos segmentos y subsegmentos de la Línea: pero sería ya un comentario pedantesco de la alegoría el empeñarse en adecuar exactamente cada una de aquellas visiones con cada una de las subdivisiones lineales. No sería Platón el consumado artista que es si no dejara al símbolo hablar por sí mismo. Lo más que puede decirse tal vez, en una exégesis que no haga violencia a los textos, es que el tránsito de la "conjetura" a la "creencia", y luego al conocimiento discursivo, se lleva a cabo mediante la educación científica, preparatoria de la educación propiamente filosófica: la dialéctica, la cual nos llevaría finalmente al extremo de la Línea, a la νόησις. En la representación de la caverna, lo expresa todo ello León Robin del modo siguiente:

"La educación científica sería así, para el prisionero hasta entonces encadenado, la renuncia a la experiencia sensible de la coexistencia o sucesión de las sombras en el fondo de la caverna, con la renuncia a las previsiones conjeturales resultantes de

[29] 517 b: τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθείς...

tal experiencia. Sería, además, la caída de sus cadenas, la penosa ascensión por la abrupta pendiente, el deslumbramiento de la brusca iluminación, la necesidad de contemplar los objetos reales, cuya luminosidad es demasiado viva, en imágenes reflejadas. Mas para ver directamente estos objetos, será necesario aplicar otros métodos."[30]

No creemos posible lograr mayor adecuación entre las partes de la caverna y los segmentos de la línea. No le hagamos decir a Platón más de lo que realmente dice, y dejemos elástico o fluctuante lo que él mismo quiso dejar así. Lo que, en cambio, desarrolla Platón muy de propósito, es la forma práctica en que debe efectuarse, mediante la educación, el tránsito de las tinieblas a la luz, o sea, como dijimos antes, la interpretación moral de la alegoría. De esta misma extrae Platón el postulado básico de su teoría de la educación, al decirnos que ésta no puede ser lo que ciertas gentes (los sofistas desde luego) se imaginan que es: la infusión o inyección del saber en el alma hasta entonces ignorante, tal y como si se infundiese la visión en los ojos de un ciego. Pero si "el presente discurso", o sea nuestra alegoría, quiere decir algo y nos enseña algo, habrá que decir, por el contrario, que así como a los cautivos no hay que darles la vista que ya tienen, sino hacerles volver sus ojos de las tinieblas a la luz, otro tanto habrá que hacer con el alma del educando, ya que en toda alma existe tanto la "facultad" de aprender como el "órgano" apropiado, y lo único que hace falta es orientarlo en la dirección correcta. Y así como los forzados de la caverna no pueden ver la luz natural, tan lejana de ellos, con sólo volver la cabeza, sino que han de hacerlo con todo el cuerpo, al dirigir sus pasos hacia la entrada de la cueva, así también, *pari passu,* habrá que proceder con el ojo del alma, que deberá ser "convertido, con el alma toda entera, apartándolo de las cosas perecederas, hasta hacerle capaz de sostener la contemplación del ser y de su parte más luminosa".[31]

La educación, por consiguiente, resulta ser así el "arte de la conversión" del alma (τέχνη τῆς περιαγωγῆς), de toda ella y no sólo de su potencia intelectual, pues se trata de una operación que implica la participación total del sujeto, y que ha de hacerse, por tanto, "con toda el alma": σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ.[32]

[30] L. Robin, *Platon,* Paris, 1935, pp. 83-84.

[31] 518 c.

[32] Podría también designarse como "rotación" el movimiento de que

Vemos así cómo la Caverna platónica es también, como dice Jaeger, una "imagen de la *paideia*", de la educación concebida como reforma integral del hombre. Por esto mismo, reservamos para el capítulo de la educación lo que en seguida se nos dice en la *República,* sobre las diversas disciplinas, con la dialéctica como la suprema entre todas, que dirigen el movimiento ascensional del espíritu. Pero como la alegoría de la caverna es al propio tiempo, según dice Karl Jaspers, "la expresión más impresionante de la teoría de las Ideas",[33] no pudimos eximirnos de examinarla en este contexto. En el hecho mismo, además, de ser el célebre símbolo una expresión simultánea de la teoría de las Ideas y la teoría de la educación, pónese de manifiesto cómo las Ideas platónicas no son únicamente los arquetipos eternos de la naturaleza, sino también —y es probablemente lo que importa a Platón sobre todo— de la conducta y las instituciones humanas.

habla aquí Platón, y sería tal vez la traducción más exacta de περιαγωγή; pero como en otros pasajes se sirve igualmente y para demostrar el mismo fenómeno, del término análogo de μεταστροφή, que rigurosamente significa "conversión", podemos aplicar esta palabra a todo el proceso. "Todos estos términos —dice Jaeger— tienden a evocar la misma idea metafísica: el acto de volver la cabeza y de dirigir la mirada al bien divino." Y a renglón seguido hace notar cómo de aquí deriva, aunque con nuevos elementos por supuesto, el concepto cristiano de *conversión:* "El desplazamiento de la palabra a las experiencias cristianas de la fe se opera sobre la base del platonismo de los antiguos cristianos" (Jaeger, *Paideia,* p. 696 n.)

[33] Jaspers, *Les grands philosophes,* Paris, 1963, p. 251.

VIII. LA CRISIS DEL IDEALISMO PLATÓNICO

La experiencia extática de la *República:* el goce de la ascensión a la región inteligible y la contemplación, en vislumbre por lo menos, de la Idea del Bien, todo esto pervive aún en las páginas del *Fedro,* si aceptamos, como parece ser hoy lo más probable, que este diálogo haya sido escrito con posterioridad, más o menos inmediata, a aquel otro que es, bajo cualquier aspecto, la cumbre del pensamiento platónico. Como quiera que sea, lo cierto es que en uno y otro diálogo se siente el mismo clima de alegría exultante que produce la visión del nuevo mundo descubierto.

A un "día feliz de verano" compara Wilamowitz el *Fedro,* y agrega que en ningún otro de sus diálogos dio Platón a su alma tan libre movimiento.[1] Varios de los grandes temas platónicos: el alma y el amor sobre todo, están tratados allí, y no con el esfuerzo mayéutico que en otros diálogos es bien visible, sino con alada espontaneidad. Fue en razón sobre todo, a lo que parece, de esta pluralidad temática, como del hecho de fluir libremente la exposición del principal interlocutor, por lo que Schleiermacher llegó a tener el *Fedro* por el primero de los diálogos platónicos; aquel en que Platón habría trazado el primer esbozo o programa de su filosofía. En su lugar dijimos por qué razones hubo de sucumbir este dictamen en la exegética posterior, y no es necesario volver sobre esto. Aceptemos, pues, con Wilamowitz,[2] que Platón quiere buenamente solazarse, como se solaza el cuerpo en el calor del estío, en la contemplación retrospectiva de sus grandes hallazgos y vivencias: Eros y Psyché y también —¿ni cómo podrían faltar?— sus amadas Ideas.

No es muy amplio, a decir verdad, el lugar que las Ideas ocupan en el *Fedro,* pero sí uno espléndido, en el espléndido mito de la cabalgata de los dioses y de las almas bienaventuradas por la "región supraceleste", o "llanura de la verdad".[3]

[1] "Ein glücklicher Sommertag... Niemals hat Platon seiner Seele so freie Bewegung gestattet." *Platon,* p. 487.

[2] Y también, por ser desde luego de nuestros mismos días, con Sir David Ross, quien coloca el *Fedro* entre la *República* y el *Parménides,* y precisamente en orden a establecer el desarrollo cronológico de la teoría de las Ideas. Cf. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* pp. 10 y 80.

[3] *Fedro,* 247 b-c: ὑπερουράνιος τόπος ... τῆς ἀληθείας πεδίον.

No hay ni que decir que esta región "supraceleste" no ha de entenderse aquí en términos de astronomía o cosmología, como sería el caso en el *Timeo*, por ejemplo, ya que no es sino la región "inteligible" de la *República* (ὑπερουράνιος, νοητός τόπος), sólo que en un momento de mayor exaltación aún, dado que ahora se la convierte en la morada de los dioses. Y lo de que esta región reciba también el otro nombre de "llanura de la verdad", es en razón de que —sin la menor paráfrasis de nuestra parte— la realidad que lo es de verdad: las Ideas, aunque sin esta denominación, es la única que, con el divino cortejo, ocupa este lugar, y de cuya contemplación reciben los bienaventurados su sempiterno deleite. Leámoslo simplemente:

"La realidad que verdaderamente es: sin color, sin figura, impalpable; la que sólo puede ser contemplada por el intelecto, piloto del alma, y alrededor de la cual está la familia del auténtico saber, ocupa este lugar."[4]

No es nada nuevo, sin duda, con respecto a lo que ya sabemos sobre la configuración ontológica de las Ideas, pero sí es un prodigio de prosa desde luego —y por esto hay que ponerlo también en su texto original—, y una mezcla admirable de poesía y verdad. La sucesión de predicados gramaticalmente negativos: "sin color, sin figura, sin tacto", con que se califica la οὐσία: realidad, esencia o Idea, como nos plazca, está aquí para poner de manifiesto su absoluta trascendencia del mundo sensible. Y para nombrarla positivamente, con máxima positividad, como al único ser que lo es en plenitud, no tiene necesidad Platón de salir del verbo "ser", en sus derivados de sustantivo verbal, de adverbio y de participio, para designar así a la realidad que real o verdaderamente es: οὐσία ὄντως οὖσα. Hay que decirlo así, una vez más, para darnos cuenta del tremendo potencial de energía óntica, de concentración entitativa que alberga la Idea. De esta energía, al liberarse o difundirse, reciben su ser y su valor todas las demás cosas, como reciben su alimento, según sigue diciendo Platón, el pensamiento de los dioses y el de "toda alma que se cuida de recibir lo que le conviene". De acuerdo con las creencias o convicciones de Platón en esta materia, esta visión directa de las Ideas, la *Wesenschau* por antonomasia, sin velos de ninguna especie, la tendrán, con los dioses, las almas humanas en la vida anterior a su encarnación, y

[4] 247 c: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

de nuevo aquellas que, consumado el ciclo de sus purificaciones, pasen definitivamente a la bienaventuranza. En el mito de la cabalgata celeste que aquí se nos ofrece, describe Platón el espectáculo que tienen tales almas, en la forma siguiente:

"En esta circunvalación tiene ante sus ojos la justicia en sí misma y la templanza; y ante sus ojos también, aquel saber que no es afectado por el devenir, ni se diversifica en razón de los varios objetos que en esta vida nombramos realidades, sino el saber que versa sobre lo que realmente es la realidad."[5]

No le interesa aquí a Platón, a lo que puede verse, hacer el inventario de las Ideas, sino que se conforma con citar dos: Justicia y Templanza (o equilibrio interior en general: σωφροσύνη), con lo que comprobamos, una vez más, cómo son los valores de la conducta moral y el sentimiento estético, antes que los arquetipos de la realidad sensible, los que más a gusto o con mayor seguridad ubica entre las entidades de su reino eidético. Con esto le basta para sentirse feliz entre las divinas esencias de que está constelada la Pradera de la Verdad.

No es éste el lugar de exponer el mito del *Fedro;* ya lo haremos en la teoría del alma, por ser su tema central. Lo único que de él debíamos tomar, aquí y ahora, era lo relativo a las Ideas; y bajo este aspecto, es el *Fedro* algo así como el colofón de la *República:* el remate poético de la ascensión gozosa al reino de lo inteligible. Pero como Platón es tan filósofo como poeta, no puede adormecerse en estos transportes. Pasado aquel momento de embriaguez, tiene de nuevo que encararse —ya por reflexión propia, ya por la controversia que muy probablemente tuvo lugar en el seno de la Academia—, con los tremendos problemas que le plantea la teoría de las Ideas. Problemas, objeciones y aporías, de toda especie u origen, todo ello lo ha examinado y discutido Platón, con una honestidad no igualada tal vez en la historia universal de la filosofía. Su tratamiento constituye, según se reconoce hoy generalmente, la crisis del idealismo platónico, cuya consideración, por parte nuestra, es tan laboriosa como inexcusable. Alguna recompensa, así lo creemos, podremos esperar después de atravesar el páramo de arideces y rompecabezas por el que Platón hubo de pasar, y nosotros ahora con él.

[5] 247 d-e.

Las aporías del "Parménides"

Muchas cosas, en efecto, han quedado sin resolver, y lo peor es que no se trata de curiosidades especulativas, de *parerga et paralipómena,* sino de cosas que deben ser resueltas, inexorablemente, si la teoría de las Ideas —y es ésta, en verdad, su única justificación— ha de dar razón de este mundo al que pertenecemos, y si ha de fundar y articular, por ello mismo, la ciencia, concebida como saber necesario y universalmente válido. Con respecto al primer requerimiento, ha quedado del todo indeciso el modo de enlace entre ambos mundos, el sensible y el inteligible; y con respecto al segundo, no ha demostrado Platón, hasta este momento, la legalidad de los juicios en cuyo enunciado y concatenación consiste la ciencia, postulado en el cual no hay variación alguna, desde Platón hasta Kant. Porque si el juicio es, el de la proposición científica desde luego, la unión entre dos conceptos, en sus funciones respectivas de sujeto y predicado, y si el mundo sensible, además, no es sino la copia o réplica del mundo inteligible, se impone entonces la consecuencia de que este enlace habrá de darse entre los inteligibles mismos, y tanto más si se trata no de predicados accidentales, sino esenciales. Si con este carácter predicamos, por ejemplo, del fuego el calor y de la nieve el frío, y si de todo esto hay Ideas, ni más ni menos que de los más sublimes sujetos y predicados de valor, habrá que suponer entonces que la Idea del Fuego participa también de algún modo en la Idea de lo Cálido, y la Idea de la Nieve, a su vez, en la Idea de lo Frío, con lo cual se plantea el tremendo problema de la "comunicación entre los géneros": κοινωνία τῶν γενῶν. Y al plantearse, vacila, por ello mismo, la constitución entera del reino de lo inteligible, porque, ¿en qué quedarán, entonces, aquellos caracteres que parecían ser constitutivos por excelencia de las Ideas: el ser "en sí y por sí" (αὐτὸ καθ'αὑτό), con lo que cada una de ellas era como una unidad hermética y conclusa? Ahora, por el contrario, se diría que, exactamente como en el mundo del devenir, estuviesen abiertas de par en par a la pluralidad, irremediablemente contaminadas en su primera e impoluta pureza.

He ahí, a modo simplemente de preludio aporético, algo de lo mucho con que Platón tendrá que habérselas, y precisamente cuando acaba de traspasar el umbral de la vejez, época en la cual suele hoy ubicarse la composición del *Parménides.* Como se lo dirá el personaje homónimo al Sócrates del diálogo, se ha

dejado llevar este último —es decir, Platón—, del impulso, bello y divino por lo demás, que lo ha lanzado hacia lo inteligible,[6] sólo que lo ha hecho con sobrada precipitación, antes de ponerse a ponderar con toda tranquilidad las dificultades que podía traer consigo el ejemplarismo de las Ideas. Y ahora no le queda más remedio que embarcarse él mismo en su "segunda navegación", la cual es esta vez —así lo dice Platón, bien manifiesto tras la máscara del personaje del diálogo— tanto como lanzarse a nado, y a su edad, en un vasto y temeroso piélago de discursos.[7]

A despecho de esto, y también, si se quiere, de su sequedad estilística (que no es necesariamente un defecto, habida cuenta de su carácter altamente técnico), el *Parménides* es aún, como los grandes diálogos de la juventud y de la madurez, una consumada obra de arte. Lo es, en primer lugar, por el preámbulo, en el cual se nos dice que Céfalo va a narrar a los hermanos de Platón, que nos son ya tan conocidos: Adimanto y Glaucón, un diálogo que habría tenido lugar, hace ya mucho tiempo, entre Sócrates, Zenón, Parménides y Aristóteles, en casa de Pitodoro, el cual se lo habría trasmitido a Céfalo. Todo esto parece a primera vista muy artificioso, pero aparte de que esta introducción ocupa escasamente una página antes de entrar en el diálogo directo, esta narración "en cascadas", como dice Auguste Diès,[8] tiene por fin el de producir en nosotros, desde el principio, la impresión del pasado remoto, tan remoto que se desvanece en una "Ucronía", para situar en ella el encuentro, que casi seguramente no tuvo lugar jamás, entre el viejo Parménides y el joven Sócrates, tal y como el diálogo nos los representa.

Pero además y sobre todo, la perfección artística del diálogo es bien visible en su composición en general. Como un drama —el drama de las Ideas, diremos por nuestra parte— considera Diès el *Parménides,* el cual estaría así dividido en un prólogo, dos actos, un entreacto, y un tercer acto como gran final. Cada uno de estos actos es un diálogo entre dos interlocutores únicos,

6 *Parm.* 135 d: καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους. Es, por cierto, un modo encantador de reconocer el mismo Platón los méritos y defectos de su propia doctrina, el de poner una y otra cosa, el elogio y la censura, en boca de Parménides.

7 137 a: αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὤν... διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων.

8 En su introducción a la traducción francesa del *Parménides,* ed. Les Belles Lettres, París, 1950, p. 7.

distribuidos en esta forma: Sócrates y Zenón —Sócrates y Parménides— Parménides y Aristóteles. En esto hay tanta simplicidad como equilibrio, y hay también, como lo iremos comprobando, un acierto magistral en la elección de estos personajes y del papel que cada uno representa, en perfecta consonancia con las peripecias del drama intelectual que aquí se desarrolla.

¿Cuál es el interés de Platón —es lo primero que debemos preguntarnos— en enfrentarse él mismo, detrás de su habitual máscara socrática, con Parménides y Zenón, es decir, con el fundador de la escuela de Elea y con su mayor discípulo? No parece difícil la respuesta, a la luz sobre todo de lo que en su lugar quedó explicitado sobre la génesis histórico-filosófica de la teoría de las Ideas.

En ella suele verse, en efecto, un intento de conciliación entre las dos direcciones radicales representadas por el heraclitismo y el eleatismo. Conciliación, recalquémoslo, y no sincretismo, ya que la doctrina platónica es profundamente original, y justo por esto pretende dar razón tanto del ser como del devenir, al contrario de aquellos pensadores que la daban tan sólo de una u otra cosa, con absoluta exclusividad. Ahora bien, si ya mucho antes, en el *Cratilo* sobre todo, ha saldado Platón sus cuentas con el heraclitismo, tiene ahora el recelo muy fundado (sería ésta la reconstrucción psicológica más plausible) de no haber ido a dar de bruces en el eleatismo, ya que, en fin de cuentas, entre las Ideas platónicas y el Ente parmenídico no habría otra diferencia que entre la pluralidad y la unidad. Que no era éste un vano temor, nada lo demuestra mejor que la dirección, abiertamente eleática, seguida por otros compañeros de Platón, igualmente discípulos de Sócrates, como Euclides de Mégara. Por lo que sabemos de él, parece haber transformado la doctrina socrática de la unidad de la virtud en la hipóstasis del Bien absoluto, del cual, a su vez, hizo el equivalente total del Ente único de Parménides. "Euclides —dice Grote— postuló la coincidencia del *Bonum* con el *Ens Unum* de Parménides. La tesis parmenídica, que era originariamente física u ontología trascendental, pasó a ser así ética trascendental."[9]

A Platón, como es fácil comprender, le interesaba mucho que no fuera a tenerse su doctrina como una variante apenas de la

[9] George Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*, Londres, 1875, vol. III, p. 471.

escuela megárica, cuyo jefe, además, apelaba al mismo maestro común; y le interesaba sobre todo, por encima de rivalidades o querellas escolares, saldar también sus cuentas con el eleatismo, como antes lo había hecho con el heraclitismo. En algo más que en su pluralidad habían de distinguirse sus Ideas del Ser de Parménides. A ellas había que trasponer, sin arredrarse por esto, ciertos caracteres de la realidad sensible, no sólo la multiplicidad, sino el movimiento y la participación entre ellas mismas, si verdaderamente debían aproximarse, uno del otro, los dos mundos que parecían continuar irremediablemente separados. De aquí, en suma, la urgencia de proceder a una revisión sincera de la teoría misma, en una confrontación, igualmente sin reservas, con los eleáticos de Mégara, que son aquí los adversarios reales y concretos. Pero como éstos apelaban tanto a Sócrates como a Parménides, a Platón le parece que lo mejor será, al pasar de la realidad a la ficción literaria, encubrir aquella confrontación en la que ahora tiene lugar en el diálogo, entre ambos personajes. En el hecho, por último, de poner a Parménides como el personaje central, Platón da a entender suficientemente que únicamente a él, al gran filósofo, concede beligerancia; que sólo con él, y no con ninguno de sus segundones, está dispuesto él, Platón, a medir sus armas en un duelo formal.

De ahí que el primer acto del drama sea tan breve, pues se trata de una simple escaramuza entre Sócrates y Zenón. Sócrates aparece aquí como muy joven (σφόδρα νέος), y no sólo para dar cierto color de verosimilitud a su encuentro con Parménides, que le aventajaba considerablemente en edad, sino también, y acaso sobre todo, por simbolizar en su juventud la fuerza revolucionaria que había en la teoría de las Ideas, con el humilde reconocimiento, además, de que había todavía mucho que afinar o corregir en una doctrina igualmente tan joven. Pues con todo ello, Sócrates el mozo da fácilmente cuenta del maduro Zenón ("cerca de la cuarentena" se nos dice aquí), cuya fama parece haberle venido, en fin de cuentas, de que tuvo cierto ingenio para desmenuzar en aporías, en erística nada más, la intuición genial de Parménides.

Zenón, pues, éste del diálogo por lo menos, da lectura, ante Sócrates y sus amigos, a una de sus tantas conferencias o trabajos, enderezados todos a tratar de demostrar la imposibilidad de la existencia de lo Múltiple, no sólo como corolario de la existencia exclusiva de lo Uno —tesis fundamental del eleatismo—, sino porque de la admisión de lo múltiple se seguirían

consecuencias tan absurdas como las siguientes: "Si los seres son múltiples, habrán de ser a la vez semejantes y desemejantes, lo cual es imposible, toda vez que ni los desemejantes pueden ser semejantes, ni los semejantes desemejantes."[10]

"¿No es esto lo que tú crees?", le pregunta Sócrates a Zenón, tratando así de resumir las conclusiones de su lectura. "Esto mismo", contesta Zenón; y todavía Sócrates, para no dejar nada indeciso, puntualiza la tesis en la siguiente forma: "Por consiguiente, siendo imposible que los desemejantes sean semejantes y los semejantes desemejantes, es también imposible que exista lo múltiple; porque lo múltiple, una vez puesto, tendrá que llevar consigo aquellas imposibilidades."

Como Platón no se toma aquí el trabajo de transcribirnos los argumentos de Zenón, Jean Wahl, con base en otros textos de otros escritores, ha intentado la siguiente reconstrucción: "Es imposible que los principios sean múltiples, porque los principios múltiples o bien participan de lo uno, o no participan. Si participan, lo uno está antes que ellos, y no hay principios múltiples. Si no participan, por esto mismo son semejantes y desemejantes."[11] El *no* de la participación, en efecto, establece entre ellos, conjuntamente, la semejanza de la negación y la desemejanza que resulta de no poder decirse, bajo ningún aspecto, que *uno* es semejante al otro, al no participar ninguno de lo uno.

Por aquí habrán ido, más o menos, los razonamientos del sofista. De cualquier modo, y sea como hayan sido, no se detiene Sócrates en refutarlos, sino que se limita por lo pronto a poner de manifiesto la falta de originalidad de Zenón, quien no hace sino reproducir por el reverso lo que Parménides ha dicho por el anverso. Ni siquiera se digna Sócrates dirigirse a Zenón, sino que es a Parménides a quien apostrofa de este modo: "Tú, en tu poema, afirmas que el Todo es uno, y das de ello bellas y buenas pruebas; mientras que *éste*, por su parte, dice que los muchos no son, y ofrece también pruebas en gran número y de enorme extensión."[12] No puede expresarse mejor el respeto por Parménides y el desprecio hacia Zenón; el cual, colocado como está en presencia de su maestro, se apresura a confesar que su tesis, en efecto, no es sino la de Parménides, pero que le ha movido la buena intención de defenderla contra sus detractores, haciendo

[10] 127 c.

[11] Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, París, 1951, p. 15.

[12] 128 a-b.

ver los absurdos y las ridiculeces en que caen los defensores de lo múltiple.

Condescendiendo esta vez con su insistente interlocutor, lo que hace Sócrates es oponerle a Zenón, pura y simplemente, la teoría de las Ideas. Que las cosas sensibles pueden decirse simultáneamente semejantes y desemejantes, o iguales y desiguales, o grandes y pequeñas (¿no lo ha afirmado así el propio Platón en otros diálogos?), nada tiene de sorprendente, pues se trata de términos relativos y entre los cuales, en su función predicativa del mismo sujeto, no hay contradicción, con sólo que se precise la diferente relación que con ellos se significa.[13] Lo maravilloso, en cambio, sería que lo "semejante en sí" fuese desemejante, o que fuese semejante, a su vez, lo "desemejante en sí". "¿O no crees —así interpela Sócrates a Zenón— que hay una forma en sí de la semejanza (αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος), y otra forma a ella opuesta, que es lo desemejante en sí?"[14] Pues de estas Formas opuestas participan todas las cosas, y por esta doble participación pueden recibir, sin que esto deba extrañarnos, la doble predicación consiguiente. De lo Uno y de lo Múltiple, por tanto, participan todas ellas también, pero sin que las Formas mismas, o los géneros, reciban estas afecciones contrarias. De que esto fuera de otro modo, habría para asombrarse, pero no de aquello. Yo por ejemplo, sigue diciendo Sócrates, soy *uno* de los que aquí estamos reunidos, pero múltiple también, si van a enumerarme los miembros de mi cuerpo, y participo así tanto en la unidad como en la pluralidad; pero ni lo uno como tal será múltiple, ni lo múltiple uno.[15]

Queda así firme, una vez más, que las Formas inteligibles escapan del todo a cualesquiera afecciones contrarias (τἀναντία πάθη), y que sí están sujetas a ellas, en cambio, las cosas sensibles, aunque siempre bajo diferente respecto o en distinta relación. Con estas precisiones, bien puede decirse que es contradictorio el mundo del devenir, en tránsito continuo, los entes que lo constituyen, de uno a otro contrario, pero no es tampoco

[13] Sócrates no lo dice así, pero está bien claro que el sofisma de Zenón consiste en tomar lo relativo como absoluto: en tomar, digámoslo en términos aristotélicos, el predicado accidental de la relación como predicado sustancial de la cosa misma; en prescindir, en fin, del "bajo el mismo respecto", que es un elemento esencial en el enunciado correcto del principio de contradicción.

[14] 129 a.

[15] 129 c-e.

una pura ilusión, un no-ser, como quiere el eleatismo, sino que tiene la realidad, todo lo degradada que se quiera, que resulta de su participación en las Formas.

Es en este momento cuando, eliminado Zenón, va a empezar el segundo acto del drama con la intervención de Parménides, a quien Platón presenta como de edad muy avanzada, y de bella y noble presencia. En otro diálogo, el *Teetetes,* le llama, como Homero a sus héroes, "venerable y terrible".[16] Seguramente no se conocieron jamás personalmente los dos altos filósofos; pero seguramente también, y tal como nos pasa hasta hoy a todos cuantos amamos la belleza y la sabiduría, Platón debió de haberse sentido sobrecogido al leer el maravilloso poema de Parménides, con quien sólo Platón puede rivalizar en esto de poder aliar, en la perfecta expresión literaria, la más alta poesía con la más profunda filosofía. Perménides, en efecto, descubre por vez primera aquello que es el objeto último y el afán eterno de la filosofía: el Ser y nada más; y es tal el estremecimiento que su visión le produce, que no puede declararla sino en un gran transporte lírico y como revelación religiosa. Son las hijas del sol las que guían al filósofo, en un carro tirado por caballos veloces, de la noche al día, hasta dejarlo en presencia de la diosa que preside la morada de la luz, y de la cual escucha aquél estas aladas palabras:

Bien venido seas, tú que llegas a nuestra mansión;
Pues no es un hado infausto el que te movió a recorrer
Este camino, bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres,
Sino la ley divina y la justicia. Es necesario que conozcas toda mi revelación,
Y que se halle a tu alcance el intrépido corazón de la Verdad de hermoso cerco,
Tanto como las opiniones de los mortales, que no encierran ciencia verdadera.

No nos parece necesario, bien que no nos falte el deseo de hacerlo, transcribir otros pasajes del poema. Baste lo anterior para hacer ver cómo la intuición del ser la siente Perménides como rapto y revelación divina. En cuanto al pensamiento fundamental, se contiene en la conocida sentencia de que el ser

16 *Teet.* 183 e.

es (ἐὼν ἔμμεναι... ἔστι γὰρ εἶναι); que el no-ser, por consiguiente, no es, y que otra cosa es absolutamente indecible e impensable. Desde el punto de vista de la lógica formal, parecen puras tautologías, y por lo mismo, aparentemente vacías. En realidad, sin embargo, ocultan una tremenda plenitud, porque enuncian, como dice Jaspers, el saber fundamental de que se nutre la filosofía: la presencia del ser.[17] Mas por otra parte, cumple agregar que inmediatamente después, Parménides se pone a hacer ontología, es decir, a explicitar él mismo ciertas notas del ser, no obstante que al principio aparece como del todo inexplicable. No puede, tampoco él, dispensarse de configurar sus *trascendentalia entis.* Y en una y otra cosa es Parménides ejemplo y pauta de la filosofía occidental: en la inefabilidad radical del ente, mediante una definición propiamente dicha, y en la explicitación de ciertas notas con que se nos hace patente su presencia, y que, sin añadirle nada, no están incluidas formalmente, como diría Santo Tomás, en la sola razón de ente.

Bien conocidas son estas notas o signos (σήματα, como dice el poema), del Ente parmenídico. Es uno, único, pleno, indivisible y total. No hay ni podrá haber jamás nada fuera del Ente, ni puede introducirse en él ninguna pluralidad, ya que, en tal hipótesis, esto *no* sería aquello, con lo que se habría deslizado el no-ser en el ser, en un ser que no tolera vacíos, porque "todo está lleno de ser". Por último, es ajeno a todo devenir en cualquier sentido, *a parte ante* y *a parte post:* ni nacido, ni perecedero, ni siquiera perfectible, ya que es, de todo en todo, acabado y perfecto (τετελεσμένον). Como bloque monolítico, en suma, apareció el ser por vez primera al primer pensador que tuvo el coraje de enfrentarse con él, y del cual dice Platón que su profundidad le pareció ser absolutamente sublime.[18]

El homenaje, con todo, no cancela la discrepancia, el abierto divorcio que la réplica de Sócrates a Zenón ha establecido entre el monismo eleático y el pluralismo platónico. No sólo el pluralismo de las Ideas frente a la unicidad del Ente, sino también, y acaso sobre todo, la doctrina de la participación, la cual equivale a un intento de legalizar ontológicamente este mundo del devenir, que para Parménides es pura ilusión, "opinión errada de los mortales", según dejó escrito en su poema. Y equivale

17 Jaspers, *Les grands philosophes,* p. 627.
18 *Teet.* 184 a: βάθος τι παντάπασι γενναῖον.

también, por parte de las Ideas, a introducir en ellas, de algún modo, el movimiento, ya que de otro modo no serían comunicables o participables. He ahí lo que inquieta sobremanera al Parménides del diálogo: y por esto se decide a intervenir, preguntando a Sócrates, en primer lugar, si su doctrina ha de entenderse como postulando "aparte" la existencia de las Formas, y "aparte", a su vez, la de las cosas que de ellas participan.[19] Son dos "apartes" por un "participar", con lo que se encarecen desde luego las dificultades de esta operación.

Antes de entrar en ellas, sin embargo, Parménides cree necesario dilucidar el otro punto, igualmente fundamental, del contenido o extensión, con la mayor exactitud posible, del mundo eidético. A este efecto, pregunta si además de la semejanza y la desemejanza en sí, cuya existencia ha postulado su interlocutor, lo hace también con respecto a las Formas en sí y para sí de lo bello, de lo bueno y de todas las determinaciones semejantes. Al asentir Sócrates sin la menor vacilación (trátase, como ya sabemos, del ámbito donde con mayor claridad refulge la Idea), pasa luego Parménides del mundo de los valores al de las cosas naturales. "¿Y habrá también —pregunta— una forma del hombre aparte de nosotros y de cuantos son como nosotros; una forma en sí del hombre y del fuego y del agua?" [20]

Con absoluta sinceridad contesta Sócrates que es ésta una cuestión que le ha tenido a menudo perplejo (ἐν ἀπορίᾳ πολλάκις); y su perplejidad sube de punto cuando Parménides pasa a preguntarle si, en la afirmativa, habría que postular también una Forma separada hasta con respecto a cosas tales como el cabello, el lodo y la suciedad, o cualesquiera otras igualmente viles o indignas. Sócrates responde así:

"De todo aquello que vemos, afirmo su existencia; pero en cuanto a pensar que de todo ello exista una forma, sería tal vez por extremo absurdo. De cuando en cuando, lo reconozco, me ha atormentado la idea de que a lo mejor habría que admitirlo así para todas las cosas; pero no bien me detengo en ella cuando me aparto de ahí a toda prisa, por miedo de perderme y de caer en un abismo de necedades. Y así, vuelvo a mi punto de partida, a los objetos en que reconocemos la existencia de las formas, y es en ellos en los que me entretengo y ejercito." [21]

[19] *Parm.* 130 b: χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα.
[20] 130 b: αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος;
[21] 130 d.

En opinión de todos los intérpretes, es ésta una de las más preciosas confesiones de Platón, y de una lealtad conmovedora. Sin ceder en un ápice en cuanto a defender, contra el eleatismo, la realidad del mundo sensible sin cortapisa alguna, no se atreve, sin embargo, a dar el paso decisivo: la elevación de todo ello, con lo más vil y despreciable (ἀτιμότατον καὶ φαυλότατον), a la región serena y noble de lo inteligible. El problema le aprieta y tortura, pero huye de él para refugiarse en sus queridos valores, sin querer saber más. De momento no insiste Parménides (no sería todo lo cortés que es si enconara con más preguntas el sufrimiento que confiesa su interlocutor), y se limita apenas, con fina ironía, a observar lo siguiente:

"Lo que te pasa, Sócrates, es que aún eres joven, y que todavía no ha hecho en ti presa la filosofía; pero acabará por apoderarse de ti, no me cabe duda, el día en que no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu edad, miras aún con respeto la opinión de los hombres." [22]

Palabras de maravillosa profundidad, éstas en que Platón ha querido fingir el consejo afectuoso que da el viejo eleatismo a la joven teoría de las Ideas. El espíritu filosófico es espíritu de arrojo y osadía, y nada debe importarle, a quien ha sido presa de él, el qué dirán o pensarán los otros, si ha de ser él, por su parte, fiel a su pensamiento. Para el filósofo, además, no hay nada despreciable ni mezquino, ya que en todo está la huella del ser, y en filosofía, por último, más tal vez que en otra cosa alguna, hay que ir hasta el fin, sea lo que fuere y caiga quien cayere. Hasta el fin fue Parménides, en su osada concepción del Ente, y este arrojo quisiera Platón en su teoría de las Ideas. Se da bien cuenta de que, como parece decírselo Parménides, la lógica doctrinal empuja inexorablemente hacia la ilimitación absoluta, sin hacerle aspavientos a nada, del mundo de las Ideas; pero le arredra conferir una estructura eidética —que estaría situada, por lo mismo, entre aquellas divinas Formas, de contornos tan nítidos— a cosas que, aun en lo sensible, no parecen tener una estructura definida, como el lodo y cuanto pueda serle análogo por lo viscoso e inestable. De estas cosas podría decirse tal vez que su ser es, pura y simplemente, su apariencia; y es así, a lo que nos parece, como deben entenderse las palabras de Sócrates, cuando dice, con respecto a tales objetos, que se limita él a reconocer la realidad de lo que ve. No habría,

[22] 130 e.

dicho de otro modo, otra realidad más allá del dato bruto de la intuición sensible.[23]

Sin violentar los textos, no puede hacerse decir a Platón más de lo que dice en el texto que comentamos; y es vana, por tanto, la pretensión de ciertos exegetas, de zanjar definitivamente la cuestión con esta sola base. No hay aquí ninguna declaración terminante ni sobre la limitación ni sobre la ilimitación del mundo de las Formas, y lo más que puede decirse es que Platón se inclina más bien por lo segundo que por lo primero, por el hecho de aceptar Sócrates —aunque nada más que por su silencio— el consejo de Parménides de ir hasta el fin. No queramos nosotros disiparle a Platón la incertidumbre que él mismo nos confiesa, y que, según Aristóteles —¿por qué no hemos de creerle?— pesó sobre él durante toda su vida.[24]

Simplemente por el interés que tiene la cuestión, consignemos aquí la autorizada opinión de Ross,[25] según el cual el texto en que con mayor precisión se habría expresado Platón sobre el particular, sería un pasaje de la Séptima Carta, escrita por él, por lo que ya sabemos a este respecto, en las postrimerías de su vida. Con ocasión de explicar las etapas del conocimiento en la geometría, y aunque sin servirse de las palabras ἰδέα o εἶδος, Platón afirma allí —de esto no hay duda— que hay Ideas "de las figuras rectas o curvas, del color, de lo bueno, de lo bello y de lo justo, de todo cuerpo fabricado o natural, del fuego, del agua y de todas las cosas semejantes, de toda especie de vivientes, del carácter del alma y de toda suerte de acciones o afecciones".[26]

Ésta sería, dice Ross, la lista más *católica* de la población que Platón habría reconocido, en su testamento como quien dice, en el mundo de las Ideas. "Católica", si lo entendemos bien, tanto por su autenticidad como por su universalidad. Nada, en efecto, queda fuera, no ya tan sólo aquellas cosas ínfimas que vimos, pero ni siquiera —y en esto hay, por ventura, una dificultad mayor aún— las cosas que son producto del arte o de la técnica, y cuya idea, por ende, no parece que pueda estar en otra parte o más allá de la mente humana. Pues aún sobre ellas, como sobre todo el resto, se cierne la Idea, y ésta parece ser, hasta donde es posible colegirlo, la última palabra de Platón.

23 Así entiende el pasaje, con otros intérpretes, Taylor. Cf. *Plato*, p. 354.
24 Arist. *Met.* I, 991 b 6; y XII, 1070 a 13 *ss.*
25 *Plato's Theory of Ideas*, pp. 85 y 141.
26 *Ep. VII*, 342 d.

Para él, por lo visto, no fue ineficaz, antes todo lo contrario, la lección de coraje filosófico que, en su fantasía poética, se imaginó recibir del viejo Parménides.

Parecería, además, como si el Parménides del diálogo, para volver a él, hubiera anticipado este resultado, ya que no insiste más en ello, en lo del recuento de las Ideas, sino que va derechamente a lo que más le preocupa, que es el problema de la participación. He aquí, tal como los expone Platón con toda claridad, sus argumentos.

Si las cosas participan de la Idea, ésta habrá de encontrarse en las cosas o en su totalidad, o por lo menos en alguna de sus partes: *tertium non datur.* Si lo primero, habrá salido totalmente de sí misma, y no será más "en sí y para sí", lo cual parecía ser su elemento radicalmente constitutivo y definitorio. Si lo segundo, la Idea es entonces divisible, con lo que pierde su unidad sustancial, y viene a ser como cualquiera de las cosas del mundo sensible. La participación, en otros términos, es presencia, de cualquier modo, de lo participado en lo participante (μέθεξις = παρουσία), y ya sea total o sólo parcial, la Idea habrá dejado de ser aquello que es o debe ser, según la teoría.

A estas dificultades intenta Sócrates hacer frente recurriendo a la comparación, tan del gusto de Platón, de la Idea con la luz solar, cuyo foco de irradiación, el sol mismo, continúa siendo uno e idéntico y sin salir de sí mismo, no obstante estar también presente, por la iluminación y el calor, en los objetos situados en su área de proyección. El símil es, por cierto, excelente, y no se explica uno cómo es que Sócrates no se aferra a él, sino que deja que Parménides, con toda malicia, se lo cambie por el otro, que dice ser equivalente, de un velo que cubriera a numerosas personas. Al asentir Sócrates a la supuesta equivalencia, está perdido, ya que Parménides le hace ver cómo sólo una parte del velo, y no todo él, se posaría sobre cada individuo, con lo que está bien claro que otro tanto pasará con la participación de la Idea, divisible así en partes infinitas. ¡A qué absurdos, además, conduciría esto de suponer posible la partición de Ideas tales como lo Grande en sí o lo Igual en sí, en las cuales la participación tendría que ser, forzosamente, *pequeña* o *desigual* con respecto a la Forma! ¿Dónde estaría entonces la "eponimia" que las cosas deben recibir de la Idea por virtud de la participación?

En seguida, porque aquí no hay punto de reposo, otra tremenda dificultad. Si atribuimos el mismo predicado a determi-

nada clase de objetos, es sin duda porque vemos entre ellos cierta semejanza, la cual no es desde luego, pues no la percibimos, la Idea misma, epónima del predicado común. Es, por tanto, algo intermedio entre la Idea y el objeto; algo que sería como la Idea de la semejanza entre ambos. Pero si así es, esta nueva Idea tendrá a su vez necesidad de otro intermediario análogo, y éste de otro, y así hasta el infinito. "No será ya una —le dice Parménides a Sócrates— cada una de tus formas, sino una multitud infinita." [27]

Es éste el famoso y conocidísimo argumento del "tercer hombre" (τρίτος ἄνθρωπος), del que Aristóteles se sirve al impugnar, de cuenta propia, la teoría de las Ideas. Según va el argumento, entre la Idea del hombre y el hombre concreto habría que colocar, como algo intermedio, otra Idea que fuera semejante tanto a aquella primera como al individuo real, y que sería, por tanto, un "tercer" término o entidad distinta así de la Idea suprema como del objeto sensible.

Sobre esto hay una discusión, interminable como todas las de su especie, en cuanto a saber si el argumento del "tercer hombre" lo habría expuesto ya el joven Aristóteles en el seno de la Academia platónica —oralmente, antes de consignarlo por escrito, muchos años después, en la *Metafísica*—, y si Platón, por tanto, no habría hecho sino recoger en el *Parménides*, aunque sin tomar el ejemplo del "hombre", la objeción de su genial discípulo.

Aunque muchos lo creen así, otros lo tienen por pura "fantasía", como dice Taylor, fundándose tanto en las fechas respectivas, hasta donde pueden conjeturarse, del ingreso de Aristóteles en la Academia y de composición del *Parménides*, como en el hecho concurrente de que Aristóteles mismo habla del "tercer hombre" como de una etiqueta o sobrenombre que fuera habitual al argumento, es decir, como algo corriente y familiar en la Academia, y no forzosamente —aunque tampoco pueda excluirse del todo esta hipótesis— como algo de invención aristotélica.[28] Pero además, y es esto lo más interesante, Taylor hace hincapié en que el argumento aristotélico del "tercer hombre" no supone, ni Aristóteles lo dice así, el *regressus in infinitum* que encontramos en el texto correlativo del *Parménides*. Se

[27] 132 b: καὶ οὐκέτι δὴ ἓν ἕκαστον σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος.
[28] Taylor, *Plato*, pp. 355-56.

trata de un intermediario, uno y no más, del mismo modo exactamente que Platón habla, en otro lugar,[29] del círculo que imaginamos como algo intermedio entre el círculo "en sí" y la figura circular que trazamos en el pizarrón. No hay pues, *regressus in infinitum*, y éste sólo se plantea cuando de la imagen o concepto mental se hace también una hipóstasis eidética, como lo hace Platón, incuestionablemente, en la objeción que expone el supuesto Parménides. En cuanto a Aristóteles, su "tercer hombre" le sirve no tanto para denunciar la proliferación infinita de las Ideas, cuanto para hacer ver la imposibilidad de la participación, directa por lo menos, de las cosas en la Idea. La Idea, en otros términos, no puede estar presente sino en la Idea (si en otra u otras, ya lo veremos), y si no hay presencia, no hay tampoco, estrictamente hablando, participación. Y ahora, prosigamos con nuestro diálogo.

De las dificultades que le opone Parménides, trata Sócrates de encontrar una escapatoria en la hipótesis, que aventura simplemente como tal, de que la Idea no sea sino un pensamiento (νόημα), sin otra existencia, a fuer de tal, que en nuestra mente (ἐν ψυχαῖς). Con esto se salvaría la unidad de la Idea, juntamente con su multiplicación indefinida en las cosas; pero, con esto también, caemos de todo en todo en el conceptualismo, que Parménides, bien avisado, se apresura a disolver instantáneamente en puro nominalismo. El pensamiento, en efecto, no puede ser pensamiento de nada (νόημα οὐδενός), sino que tiene que ser pensamiento de algo, y de algo no inexistente —sería de nuevo la nada—, sino de algo que es (νόημα τινὸς ὄντος). Pero si el pensamiento es uno e idéntico, tal deberá ser también, exactamente, su correlato intencional, o sea, ni más ni menos, la Idea. A ella volvemos inevitablemente si el pretendido *noema* en que quiere subsumirse la Idea, ha de ser algo más que un *flatus vocis*. Por último, y toda vez que Sócrates no sacrifica, ni mucho menos, la doctrina de la participación, habría que decir entonces —arguye victoriosamente Parménides— que las cosas participantes de la Idea-pensamiento son a su vez pensamientos; pero si así es, y si todo piensa, no habrá, en realidad, pensamiento.[30]

Si todo es pensamiento, cesa el pensamiento. No parece sino que Parménides está preludiando aquí la doctrina de la inten-

[29] *Ep. VII*, 342 b.
[30] 132 c: ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι.

cionalidad (Brentano-Husserl), según la cual todo pensamiento debe forzosamente tener un correlato distinto del pensamiento mismo; por lo menos en la conciencia humana, y dejando a salvo, en su lugar único e incompartible, la νόησις νοήσεως de Aristóteles.

"¡Conclusión formidable y admonitoria —comenta Sciacca— del fundador del idealismo, y que es válida contra todos los sucesivos idealismos lógico-gnoseológicos!" [31] De esto no hay duda, pero nos queda todavía la curiosidad de saber por qué razón pudo proponer aquí Platón, así haya sido como mera hipótesis, una doctrina como la conceptualista, tan disonante con su posición habitual del realismo de las Ideas. La explicación más obvia podría ser la de que quiere simplemente presentar una solución posible, aunque personalmente no la comparta. Según otros, en cambio, Platón habría tratado, en este pasaje, de completar o rectificar el pensamiento de su maestro Sócrates, cuya indagación filosófica, por lo que sabemos, se habría dirigido exclusivamente a los "conceptos", y esto apenas en el campo de la moralidad. De esta opinión es el mismo Sciacca, quien interpreta el texto del *Parménides* como señalando el corte entre el socratismo y el platonismo, del modo siguiente:

"Esta vez es el Sócrates histórico el que habla, el filósofo que descubrió el concepto y lo convirtió en la ley fundamental del conocer humano. Y por boca de Parménides, Platón responde a su maestro. El pensamiento, para que piense, tiene necesidad de algo pensado, de un universal. Al concepto universal corresponde ontológicamente un ente universal. Uno es el valor ontológico del *noema* y otro el del *eidos*, y el valor ontológico del último no puede reducirse al valor lógico del primero." [32]

Por irreprochable que sea todo lo anterior, desde el punto de vista doctrinal, no nos parece que esté históricamente demostrado que Sócrates haya sido un conceptualista de los universales, en el sentido preciso que tiene la expresión en la filosofía de Occidente, de Abelardo a Mach, y también ¿por qué no? en el diálogo que estamos estudiando. El haber anticipado esta posición es una prueba más del genio filosófico de Platón; pero en cuanto a Sócrates, al real se entiende, todo lo que sabemos de él (por el testimonio de Aristóteles, al que todos apelan) es que fue el descubridor del concepto, y que no llegó a hacer de él, al contrario de Platón, una entidad separada; pero en nin-

[31] Michele Federico Sciacca. *Platón*, Buenos Aires, 1959, p. 227.
[32] Sciacca, *op. cit.*, pp. 227-28.

guna parte se nos dice que haya sostenido expresamente que los conceptos están *in intellectu tantum et non in rebus*, que es lo que, en fin de cuentas, define al conceptualismo.

Lo que sí, en cambio, nos parece estar fuera de duda, es que Platón comparte por entero los razonamientos y la conclusión de Parménides. Para él también, no menos que para el fundador del eleatismo, el pensamiento debe tener por correlato al ser mismo, por difícil que sea decir en qué consiste exactamente. Y no sólo para Platón, sino igualmente, por supuesto, para Aristóteles, está la forma radicada en la sustancia misma, en el *hoc aliquid*, y por más que su formalidad universal no se configure como tal sino en la mente. Más aún, el conceptualismo nos parece ser una posición del todo ajena al pensamiento helénico, pues aun los sofistas, al sostener que el ser era la apariencia, no rehuyeron la fundamentación última del concepto en el ser. Y aclarado todo esto, sigamos adelante con nuestro diálogo.

Ante las objeciones de Parménides, Sócrates abandona la participación como presencia, y la sustituye por otra más mitigada, que sería la participación paradigmática, es decir, la que hay de la copia con respecto al modelo. La μέθεξις sería así ya no una παρουσία, sino apenas una εἰκασία.[33] Pero a esto contesta Parménides que si la participación se reduce así a la semejanza, tan semejante será la copia a su modelo como viceversa, ya que se trata de una relación recíproca; y siendo así, habrá de interponerse forzosamente una nueva Idea: la de la semejanza, que participe por igual tanto del paradigma como de su copia. Y como esta otra Idea planteará, a su vez, las mismas dificultades, caemos de nuevo en el argumento del tercer hombre con todas sus consecuencias.

El argumento descansa esta vez, según la penetrante observación de León Robin,[34] en el supuesto de que la Idea es, por todo lo que sabemos de ella, un *sans-pareil:* eterna, simple, autosubsistente, etcétera, y no puede, por tanto, ponérsela en una relación de semejanza niveladora con otra cosa ninguna. De lo contrario, como dice Aristóteles en sus objeciones, la misma Idea será, al mismo tiempo, paradigma e imagen.[35] Taylor, sin embargo, no menos penetrante y sin arredrarse ante nadie, califica de falaz el argumento de Parménides, y dice que

[33] 132 d.
[34] *Platon*, p. 123.
[35] *Met.* 990 b 30: ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών.

la falacia consiste en hacer simétrica una relación que no lo es. La relación del original con su copia es, en efecto, simple semejanza, pero la de la copia con su original es semejanza + derivación. "Mi reflexión en el espejo es una reflexión de mi rostro; pero mi rostro no es una reflexión de su imagen." [36]

Por qué no pudo Platón descubrir este sofisma (que ya Proclo parece haber denunciado antes de Taylor), es, por supuesto, una de tantas curiosidades inútiles. Sin la menor intención de disiparla, se nos ocurre que Platón no puso en esto mayor empeño, en razón de que, sofísticos o no en tal o cual aspecto los razonamientos de Parménides, lo decisivo es que todos ellos en conjunto, y sean cuales fueren sus deficiencias de detalle, son absolutamente concluyentes en cuanto a establecer la necesidad ineludible de la *mediación* entre dos mundos que, por definición, están abismalmente separados. A su tiempo verá Platón cómo la mediación no puede efectuarse por la sola virtud de la Idea, así multipliquemos su número indefinidamente, sino que hará falta un Mediador vivo y concreto; un Mediador que tenga en sí la fuerza (δύναμις) de que carece la Idea. De momento, sin embargo, su Sócrates no puede sino enmudecer cuando Parménides le obliga a reconocer que no puede estar "en nosotros" lo que previamente se ha declarado estar "en sí", y que de ninguna manera, en conclusión, puede decirse que la esencia de cada cosa sea una entidad subsistente en sí. Entre el καθ'αὑτό y el ἐν ἡμῖν, en suma, hay un χωρισμός absolutamente infranqueable.

Desde esta firme posición por él conquistada, Parménides avanza luego hasta el final de su argumentación —él sí que sabe ir hasta el fin— haciendo ver a Sócrates cómo la misma incomunicación tendrá que darse, correlativamente, entre el conocimiento humano de las cosas sensibles, las únicas a que tenemos acceso, y el conocimiento de las Ideas, reservado, según todas las apariencias, a solo Dios. Si el conocimiento, en efecto, consiste en la relación enunciada en el juicio, será una homonimia meramente fortuita —no una eponimia de participación— la relación entre las cosas sensibles y la que, con el mismo nombre, podría darse en las Ideas entre sí. Cuando, por ejemplo —arguye Parménides— predicamos nosotros una relación de servidumbre, es entre *este* señor y *este* esclavo, y nada tiene que ver con la que hipotéticamente pueda darse, en aquel otro mundo, entre

[36] Taylor, *Plato*, p. 358.

el señorío en sí y la servidumbre en sí. De tejas abajo, no nos importa en absoluto aquella supuesta relación "en sí", sino el dato bruto de la dominación de un hombre sobre otro hombre. De lo cual viene, como por su propio peso, esta conclusión final:

"Las realidades que se dan en nosotros no tienen eficacia (δύναμις) sobre aquellas realidades, ni éstas, a su vez, la tienen sobre nosotros; pues como digo, dependen de sí mismas y entre sí mismas guardan relación, en tanto que estas realidades nuestras sólo se relacionan, de la misma manera, entre ellas mismas." [37]

En todo esto anda de nuevo el "tercer hombre", en otra de sus variantes que tuvo, andando el tiempo, en Alejandro de Afrodisia. Del mismo modo, en efecto, que el único señorío que conocemos es el que se ejerce sobre un siervo, y no sobre la servidumbre en sí, la Idea del Hombre, a su vez, eterna, inmóvil, incorruptible, no nos explica por sí sola cómo puede participarla el hombre que conocemos (no éste o aquél, sino todo hombre), este ser que anda y se agita desde su nacimiento hasta su muerte. ¿En qué podrá ayudarnos a conocerlo mejor, de no existir ningún intermediario, aquella Idea del hombre espectral? La conclusión, entonces, es la que formula Parménides, al decir que en nosotros no puede darse otra ciencia fuera de la que tiene por objeto a un ente determinado y de nuestro mundo, ni otra verdad que la verdad relativa a nosotros.[38]

Ciencia relativa a nosotros y no ciencia en sí, ya que esta última, la de las cosas en sí, está reservada a solo Dios, según sigue diciendo Parménides, con la añadidura de que, por absurdo que parezca, Dios mismo, a su vez, no podrá tener la ciencia de las cosas de este mundo, desde el momento que "ni aquellas Formas tienen ninguna eficacia sobre las cosas nuestras, ni éstas, a su vez, sobre aquellas". Y en la desesperación de encontrar esta δύναμις —es el tema que viene y reviene obsesionantemente—, el resultado final es la caída vertical en el escepticismo, ya que hasta la sofística más escéptica no dejó nunca de admitir la posibilidad de algún saber, con tal que fuese relativo a nosotros. Todo el *pathos* de que está transida esta desgarradora confesión, lo expresa insuperablemente Michele

[37] 133 c.

[38] 134 a: ἡ δὲ παρ'ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ'ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη, καὶ αὖ ἑκάστη ἡ παρ'ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ'ἡμῶν ὄντων ἑκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνει εἶναι;

Federico Sciacca en esta página de su admirable comentario al *Parménides:*

"Metafísica y conocimiento se dividen el campo, y la una queda extraña a la otra. La metafísica es una ciencia, pero no una ciencia humana; no tiene, para el hombre, posibilidades teoréticas. En su frialdad esquelética y en el rigor lógico del razonamiento, es ésta una de las páginas más dramáticas de Platón. Se experimenta por debajo el drama de toda la filosofía platónica. Parece leerse una de aquellas páginas de Kant, que destruyen inexorablemente el uso teorético de la razón en relación con los problemas metafísicos, pero que al mismo tiempo, bajo la frialdad del razonamiento, ocultan el drama interno de la razón, consciente de no poder traspasar los límites de la experiencia, pero todavía más consciente de que propiamente en lo suprasensible está la raíz última de sus profundas exigencias y de su validez teorética y práctica. Ciencia del ser en sí y ciencia de las cosas: mundo nouménico y mundo fenoménico; el uno impenetrable al otro, y las Ideas, los modelos eternos, los entes hacia los cuales vuela el alma humana, ansiosa y nostálgica, con su mirada, quedan más allá de toda posibilidad cognoscitiva, más allá del proceso dialéctico del pensamiento." [39]

Otra de las curiosidades a que no se puede responder sino por conjeturas —aunque esta vez sí es de la mayor importancia— es la de saber por qué Platón no acude ahora, para salir de las dificultades, a su vieja teoría de la reminiscencia, de la cual no hay aquí, en el *Parménides,* el menor rastro. ¿Habrá sido tal vez porque no siendo la reminiscencia, en fin de cuentas, sino un mito, por más que indispensable, Parménides lo habría rechazado en seguida desdeñosamente? ¿Quiso Platón evitarle a su Sócrates —a él mismo, mejor dicho— este nuevo sonrojo, o quiso, en todo caso, ceñirse al raciocinio puro, sin apelar al cómodo expediente dramático del *deus ex machina* que conjurara oportunamente, en este otro drama, la catástrofe de su doctrina? O bien aún, ¿habrá dejado Platón, pura y simplemente, de creer él mismo en la reminiscencia, conforme fue avanzando en su reflexión sobre estos problemas?

Todo puede ser, todo ello y más aún. Lo cierto en cualquier hipótesis (y ésta pudo ser razón más que suficiente del silencio de Platón), es que la reminiscencia, por demostrada que estuviera, resuelve apenas el problema gnoseológico, pero no el problema metafísico, entre los cuales, además, hay una indisoluble relación recíproca. Admitamos que el alma haya podido contemplar las Ideas en su vida anterior, y que ahora, en su encarnación, le suscite aquel recuerdo la experiencia sensible. Por gratuita que sea, no es absurda la hipótesis; sólo que esta remisión o disparo, como se quiera, del mundo sensible al inteligible, supone forzosamente que hay entre ellos cierta semejanza o participación o algo equivalente, con lo cual este problema vuelve a plantearse inexorablemente. Por sus propios méritos hay que resolverlo, y no por una teoría del conocimiento que depende de la teoría, rigurosamente ontológica, de las Ideas. Para Platón, antes que para nadie, el conocimiento depende del ser.

[39] *Platon,* pp. 229-30.

E pur si muove . . . Pocas veces habrá podido repetirse esto con tanta propiedad como al final del segundo acto de nuestro diálogo, cuando en lugar de dar un adiós definitivo a las Ideas, como podría esperarse después de la tremenda requisitoria de Parménides, se apresura este mismo, por el contrario, a reafirmar su fe inquebrantable en su existencia. El cómo de su refracción en la naturaleza es cosa que por el momento nos escapa, pero no por esto debemos desesperar de las Ideas, ya que con su negación caemos irremisiblemente en el agnosticismo. "¿Adónde, Sócrates, podrás en adelante dirigir tu pensamiento, al no admitir una identidad permanente en la forma específica de cada ser? ¿Qué harás entonces de la filosofía?"[40]

Incomparable es en verdad, en cada uno de sus detalles, esta etopeya de Parménides, el viejo augusto y bondadoso que podrá haber zarandeado un poco al joven Sócrates, pero que termina exhortándolo, como cumple a todo gran maestro, a seguir adelante por el camino abierto y hacia la misma indefectible meta. "Bello y divino —le dice—, no te quepa duda, es el impulso que te ha lanzado a estos razonamientos",[41] o a estas "razones", como podría igualmente traducirse el texto, que son, en la teoría de las Ideas, las razones de las cosas o la razón del mundo, por encontrar la cual, o siquiera por entreverla, pensó toda su vida Platón. ¿Cómo podrá abandonar la fascinante empresa? ¿Cómo podrá hacerlo, cuando la negación de lo inteligible —este λόγος que pervade todos estos textos— nos precipita en el báratro de la irracionalidad?

"Lo único que te ha faltado, Sócrates —traduzcamos libre-

[40] 135 c.
[41] 135 d: καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους.

mente, por esta vez, lo que le dice Parménides— ha sido la necesaria gimnasia dialéctica, antes de lanzarte a definir, con cierta precipitación, lo bello, lo justo, lo bueno y todas las formas una por una. No basta con postular, como lo haces tú, la existencia de un objeto y considerar luego las consecuencias de la hipótesis, sino que es menester hacer otro tanto en la hipótesis contraria de su inexistencia, y ésta será, sin mitigación posible, la gimnasia completa".[42]

De tan buen grado acepta Sócrates el consejo, que le pide a Parménides que quiera darle él mismo una lección-piloto, como diríamos hoy, de esta gimnástica. Como es natural, Parménides se hace un poco de rogar, con la coquetería del viejo maestro, pero al final acepta lanzarse en lo que llama primero un rudo y vasto piélago de discursos, y luego un juego laborioso (πραγματειώδης παιδιά); y muy caballerosamente, muy de acuerdo, además, con las reglas del juego, declara que la hipótesis que va a tomar es la suya propia: la de lo Uno en sí, y tanto por su existencia como por su inexistencia, con todas las consecuencias que de una u otra posición puedan seguirse. En este ejercicio, sin embargo, desearía Parménides, y así lo dice, que remplace a Sócrates otro interlocutor más joven aún, que responda simplemente lo que primero se le ocurra, sin el embarazo de teorías preconcebidas. Todos acceden, y entra entonces en escena, no más que para dar la apariencia de diálogo a lo que va a ser en realidad un monólogo, el joven Aristóteles.[43]

Idealismo eleático e idealismo platónico

Con excepción de los que emprenden un estudio especial del *Parménides,* o de todos los diálogos platónicos uno por uno, no habrá seguramente ningún platonizante que no desee ahorrar a sus lectores la exposición del tercero y último acto de este drama; a tal punto llega a ser exasperante (así lo quiso Platón) este "juego laborioso" de erística pura, esta gimnasia dialéctica que no consiente el menor respiro. No pertenece además, estrictamente hablando, a la crítica de la teoría de las Ideas, que llena todo

[42] 135 e: μᾶλλον γυμνασθῆναι.
[43] No se trata, según todas las apariencias, sino de un hombre de paja, homónimo del gran filósofo; y no es de creerse que por este último, por su genial discípulo, haya tenido Platón tan poca estima como para haberle dado el papel más deslucido en un diálogo donde los otros personajes tienen tan singular relieve.

el acto segundo. Por otra parte, sin embargo, no es cosa de mutilar arbitrariamente aquello que Platón ha querido ofrecer como un todo; y hay en fin, como esperamos mostrar después, una contribución importante, en todo este malabarismo, a aquella teoría. Por todo esto, tampoco aquí podemos eximirnos de ir hasta el fin, aunque trataremos de hacerlo limitándonos a lo más esencial y con la mayor economía de expresión que nos sea posible. Y con estos prenotandos, entremos en materia.

Que el ser es, y que es Uno, he ahí, en su enunciado más simple, la tesis de Parménides; sólo que inmediatamente vemos cómo no es en realidad tan simple, sino que hay, desde el primer momento y en el enunciado mismo, una bifurcación. Una cosa es, en efecto, decir que lo Uno es *uno,* lo cual es, en términos lógicos, un juicio de esencia, y otra muy distinta decir que lo Uno *es,* lo cual es un juicio de existencia; y de la verdad o falsedad del primero no puede inferirse la verdad o falsedad del segundo.[44] Consecuentemente, la tesis de Parménides, sólo en apariencia unitaria, se desdobla en realidad no en las cuatro hipótesis que el Parménides del diálogo le ha mostrado a Sócrates: posición, negación y consecuencias, en uno y otro caso, para lo Uno y para los otros, sino en ocho hipótesis, a saber:

1) Si lo Uno es uno, qué resulta para él.
2) Si lo Uno es uno, qué resulta para los otros.
3) Si lo Uno es, qué resulta para él.
4) Si lo Uno es, qué resulta para los otros.
5) Si lo Uno no es uno qué resulta para él.
6) Si lo Uno no es uno, qué resulta para los otros.
7) Si lo Uno no es, qué resulta para él.
8) Si lo Uno no es, qué resulta para los otros.

Éstas nos parecen ser, en buena lógica, las hipótesis que comprende el tratamiento dialéctico de la tesis de Parménides, y éste el orden, igualmente lógico, en que deberían examinarse; sólo que Platón, que es todo un virtuoso en la ejecución de un tema con sus variaciones, es el primero en no haberse ajustado rigurosamente a esta secuencia. De nuestra parte tomaremos las hipótesis que más importantes nos parezcan por lo que puedan contribuir a la teoría de las Ideas y las expondremos lo más esquemáticamente que nos sea posible. Las cuatro primeras, y sobre

[44] Como cuando decimos, por ejemplo: "El centauro es un ser mitad hombre y mitad caballo", juicio verdadero; o bien: "El centauro es", juicio falso.

todo la primera y la tercera, son absolutamente inexcusables. Comencemos, pues, por la primera hipótesis.

Si "lo Uno es uno", donde la cópula no tiene otra función que la de afirmar el predicado de la unidad más pura y absoluta,[45] resulta luego que lo Uno no puede ser muchos (ἕν οὐ πολλά), y de esta primera negación se sigue una infinidad de negaciones. Al no ser, en efecto, múltiple lo Uno, no puede tener partes, ni tampoco ser un todo, ya que la noción de "todo" no puede concebirse sin la de "partes"; con lo que, desde este momento, es imposible la tesis de Parménides, del Parménides real del poema, de que "el todo es Uno". Pero además, y por el hecho mismo de no tener partes, no tiene principio ni medio ni fin, ni límite alguno, sino que es infinito; ni puede tampoco tener figura, ya que toda figura implica las nociones antes descartadas. No puede, además, estar en ningún lugar, tanto por no tener figura como porque cualquier lugar sería "otro" con respecto al Uno, y ni siquiera es posible decir que estaría en sí mismo, como si fuera a la vez continente y contenido, porque entonces habría "dos" y no Uno. Por lo mismo, no puede tampoco estar ni en reposo, al no estar en ningún lugar, ni menos en movimiento, con lo que se mudaría de un lugar a "otro". No puede ser ni semejante ni desemejante a sí mismo, ni igual o desigual consigo mismo, por implicar, cualquiera de estos predicados, una alteridad. No puede ser siquiera idéntico a sí mismo, por ser "dos" las nociones de unidad e identidad. No puede, en seguida, estar tampoco en el tiempo, como no lo está en el espacio, ya que no puede decirse que ha sido, es o será lo que, al recibir cualquiera de estas predicaciones, excluye las "otras", y cambia, en todo caso, al encontrarse en un "antes" o en un "después". Por no estar en el tiempo, en fin, resulta que, por no haber sido ni haber de ser, tampoco puede decirse que *es*, y porque, además, y es acaso la razón suprema, esta noción de ser es igualmente "otra" y distinta de lo Uno. Lo Uno en tanto que uno, en conclusión, es inexistente, y es además, de parte nuestra, absolutamente inconocible, impensable e inefable. Y también lo es, consecuentemente, toda ontología, dado que ha de expresarse en juicios cuya estructura supone forzosamente una alteridad, lo cual nos veda en absoluto la pura enunciación tautológica de la unidad del Uno.

Justamente alarmado ante estas consecuencias, pasa Parménides a la otra hipótesis (la tercera de nuestra lista), que no pone ya el acento en la unidad de lo Uno, sino en su realidad: no ἓν ἕν, sino ἓν ὄν: Si lo Uno es.

[45] "Il s'agit donc de ne laisser dans sa pensée que l'idée de l'unité pure et simple". Jean Wahl, *op. cit.*, p. 114.

Esta vez sí tenemos un juicio, y nada tautológico por cierto; pero por esto mismo, una dualidad rompe desde el principio la unidad de lo Uno, ya que, como observa inmediatamente Parménides, si lo Uno es, participa del ser, esencia o realidad (οὐσίας μετέχει); ahora bien, no puede decirse que unidad y ser sean nociones idénticas, pues en tal caso sería lo mismo decir "lo Uno es uno" que "lo Uno es". Pero además, y como quiera que la participación es recíproca: de lo Uno en el ser y del ser en lo Uno, tenemos ya no sólo una dualidad, sino dos dualidades: Uno + ser, y ser + Uno, o sea cuatro términos: con lo cual hace irrupción el número, y más si pensamos que, una vez aceptada la idea de participación, lo Uno podrá participar en otras muchas cosas además del ser, y éste, a su vez, en otras muchas también además de lo Uno. Y ni siquiera es preciso apelar a participaciones de otra índole, ya que nos basta con tomar la primitiva dualidad: ἓν ὄν, para ver luego cómo cada uno de sus miembros, unidos como están en el juicio, es en sí mismo dual: ser + uno, y lo mismo, puntualmente, tendrá que ser con cada una de estas partes, y lo mismo exactamente en todas las ulteriores divisiones y subdivisiones, siendo esta vez del todo auténtico e inexcusable el consabido *regressus in infinitum*. Con la apertura al ser y a la participación, en suma, lo Uno deviene múltiple, y no así como quiera, sino con multiplicidad infinita, como dice Parménides.[46]

Por esto mismo, en fin, por ser indefinidamente múltiple, lo Uno es susceptible de recibir todos los predicados que se quiera, hasta los más contradictorios; lo cual no será sino corolario de la primera e inevitable contradicción, aquella por la que postulamos lo Uno como uno y múltiple, con lo que también podemos decir que lo Uno *es*, si nos aferramos a su unidad, como que *no es*, si admitimos, como tenemos que hacerlo, su multiplicidad. Ahora sí, vengan todos los juicios que se quiera, sólo que tanto valdrá el uno como el otro, sin posibilidad alguna de apelar a ninguna instancia decisoria. En excelente resumen lo dice Sciacca de esta manera:

"No deja de advertirse la intensidad dramática que se oculta bajo el juego dialéctico. O el Uno es uno y se aniquila el pensa-

[46] 143 a: ἄπειρον πλῆθος τὸ ἓν ὄν.

miento, o el Uno puede hacerse dialéctico y se aniquila su ser, en cuanto que, haciéndose dialéctico, ya no es el Uno sino el todo, del cual se puede predicar todo... Mientras el Uno se considera eleático no es dialéctico; y cuando, al contrario, se le considera dialéctico, puede ser todavía el Uno (y es el problema que se propone resolver Platón), pero ya no es más el Uno eleático, el cual, en el acto de hacerse dialéctico, se resuelve en la multiplicidad infinita. El uno y los muchos pueden entrar en una relación dialéctica, pero a condición de que se instaure una nueva concepción del uno."[47]

No todo es aquí, por tanto, erística pura, sino que desde el principio vemos cómo de lo que se trata es de superar el eleatismo, conservando de él su intuición fundamental del ser y despojándolo de sus demás adherencias. A esto tiende la poda dialéctica, tanto más bienhechora cuanto más despiadada, pero hay un designio constructivo aún desde las dos primeras hipótesis, cuyos resultados son en apariencia totalmente negativos, y este designio es ya notable en la cuarta hipótesis: Si lo Uno es, qué les resulta a los Otros. En opinión de Léon Robin, esta hipótesis es de importancia decisiva, y Jean Wahl, por su parte, dice que con ella empieza a esclarecerse definitivamente la teoría de la participación. La noción de relación entre lo uno y lo múltiple, negada en la primera hipótesis y afirmada en la segunda, pero en estado caótico y contradictorio, se presenta ahora con contornos bien definidos. Los Otros no son lo Uno, desde luego, pero en él tienen participación por lo mismo que son "muchos", y la muchedumbre no se forma sino por la adición de cada *uno* a cada *uno;* y la tienen, además, por la unidad del todo que, singular o colectivamente, se integra por la solidaridad de sus partes: ἓν ἐκ πολλῶν. De este modo, ni lo múltiple se identifica con lo Uno, ni por otra parte, es una multiplicidad caótica e informe, ya que cada uno de sus miembros se limita por el hecho de participar en la "forma" de lo Uno, tanto por sus partes-unas como por su todo-uno.

Según las admirables observaciones de Jean Wahl, vemos ahora cómo se ha espiritualizado la participación que en las dos primeras hipótesis se presentaba con caracteres groseramente materiales de recepción, contacto o exclusión física. La negación recíproca entre lo uno y lo múltiple no es ya "una privación, sino una comunión". El Parménides del poema decía que lo Uno

[47] *Platon*, pp. 236 y 238.

está lleno de ser. El Parménides del diálogo comienza por reiterarlo así, pero acaba reconociendo que está lleno o preñado de seres, de todos ellos: ἐξ ἁπάντων ἓν πλέον. Y no por el reconocimiento de la muchedumbre, del pluralismo de las Ideas, deja de cernerse, sobre la multitud eidética y sensible, aquel Uno que Platón, sin decirlo, identifica de hecho con la Idea del Bien, "más allá de la esencia y del ser", pero más allá precisamente como su progenitor y sustento.[48]

La necesidad de conservar conjuntamente lo uno y lo múltiple como el único fundamento posible de todo saber y de toda predicación, se afirma definitivamente en el segundo grupo de hipótesis, las cuatro negadoras de lo Uno como uno y de lo Uno como ser. En tanto que en las cuatro primeras no queda rechazado lo Uno, a pesar de todas las aporías que suscita, sino que simplemente se apunta a la necesidad de buscar otra concepción de la unidad distinta de la concepción eleática, en las cuatro últimas, por el contrario, se describen las consecuencias verdaderamente catastróficas y aniquiladoras que resultarían de la negación de lo Uno como tal y en su ser. Si lo Uno no es uno, en efecto, tenemos la más flagrante *contradictio in adiecto* y el mayor de los absurdos. Y si lo Uno no es, no podrá recibir ninguna atribución o determinación, ni ser objeto de otra predicación alguna fuera de ésta: que no es. En esto, sin embargo, hay un problema tremendo, ya que si, por una parte, el no-ser de algo autoriza a hablar de una completa ausencia de esencia (οὐσίας ἀπουσία), de otro lado, sin embargo, parece como si participara de cierta esencia o realidad (οὐσίας μετέχει), en cuanto que *algo* debe corresponder a esto que enunciamos, *con sentido,* al decir de algo que no es. Habría así cierta cosa que sería como *el ser del no-ser:* τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι, ni más ni menos.

A este problema, arduo como ninguno, se enfrentará Platón resueltamente en el *Sofista.* Por lo pronto lo deja de lado, para examinar qué les adviene a los Otros con la inexistencia de lo Uno. La hipótesis es esta vez puramente verbal, ya que sencillamente no hay lo Otro si no hay lo Uno. Ni como unidad ni como multiplicidad pueden concebirse los otros, dado que en los muchos habría siempre el uno. Donde hay número hay unidad, así que una multiplicidad no ya innumerable, sino no numerable, es la contradicción misma, lo radicalmente impensable. La conclusión final del diálogo es, por tanto, la siguiente:

[48] "Le *Parménide* est un des derniers regards jetés par Platon sur l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας." Jean Wahl, *op. cit.*, p. 197.

"Si lo Uno no es, nada es." [49] En las hipótesis referentes a la existencia de lo Uno, desembocábamos, es verdad, en el escepticismo; ahora, en cambio, en las de su inexistencia, es el nihilismo absoluto. "No podemos afirmar lo Uno sin enzarzarnos en oposiciones infinitas, pero no podemos negarlo sin destruirlo todo." [50]

Con ser el *Parménides* un diálogo de lectura tan difícil, las mayores dificultades, sobre todo en su segunda parte, no son tanto de intelección directa del texto (justo por su extremado tecnicismo es del todo preciso y perfectamente inteligible con tal que se lea despacio), cuanto de penetrar la significación general del diálogo en la cosmovisión platónica, o la intención profunda de su autor al escribirlo. Sobre esto, que es para nosotros sin duda lo más importante, está muy lejos de haberse hecho la luz, y todo lo que podemos hacer es elegir, entre las diversas conjeturas, la que nos parezca tener más fundamento.

Las dos interpretaciones extremas podrían ser, con arreglo a la terminología de Ross, la erística y la trascendentalista. La primera, sustentada por Grote y luego por Taylor, toma estrictamente a la letra lo del "juego laborioso" que Parménides, según su propia declaración, habría querido hacer con sus antinomias sobre lo Uno, y sostiene, por tanto, que el juego en cuestión habría sido un ejercicio de pura erística. Con él habría querido demostrar Platón que podía él, en este terreno, ser un virtuoso tan consumado como cualquier sofista, del mismo modo que, en el *Menexeno,* habría exhibido un virtuosismo análogo en el manejo de la retórica. Con arreglo a la segunda interpretación, por el contrario, la trascendentalista, lo Uno de Parménides no sería sino la Idea del Bien de la *República,* a la cual habría querido Platón aplicar, para depurarla o justificarla, la prueba torturante de las ocho hipótesis, con toda la dialéctica en que se desarrollan.

Ni una ni otra interpretación: la primera por defecto y la segunda por exceso, tienen actualmente la aceptación general. En su segunda parte inclusive, el *Parménides* es más, incomparablemente más que la gimnasia dialéctica a que se entregan sus interlocutores. De otro lado, sin embargo, no podría identificarse al Uno del diálogo con la Idea del Bien, ya que el primero, como observa Ross,[51] es una unidad enteramente abstracta, sin ninguno

[49] 166 c: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν.
[50] Diès, *Parménide,* p. 45.
[51] *Plato's Theory of Ideas,* p. 97.

de los altos predicados de valor que tiene aquélla en la *República.* Fueron los neoplatónicos, con el natural deseo de llevar el agua a su molino, quienes trataron de establecer la susodicha identidad; pero si hay algo claro en la historia de la filosofía es que el Uno de Parménides no es el Uno de Plotino, y que este último guarda mayor semejanza con la Idea platónica del Bien antes que con su homónimo parmenídico. Lo más que podemos decir, con Jean Wahl, es que Platón no pierde de vista aquello que está "más allá de la esencia y la existencia", pero que en un caso está lleno de valor, y en el otro, en cambio, despojado de él por completo.

Tal como nosotros lo entendemos, después de haberlo pensado y repensado mucho, el *Parménides* es, ante todo y fundamentalmente, el documento en que se consigna, con la ejemplar sinceridad que hemos visto, la crisis del idealismo platónico. Por algo los más antiguos editores de Platón pusieron en este diálogo el subtítulo περὶ τῶν εἰδῶν, ya que, en efecto, es "de" o "sobre" las Formas o Ideas el contenido entero de las varias conversaciones que en él se desarrollan, del principio al fin. Lo único que hay es que en la primera parte se exponen las objeciones directas a la teoría de las Ideas, y en la segunda, a su vez, se hace un ejercicio dialéctico sobre la Idea de lo Uno, pero todo con el fin de clarificar por lo menos, a falta de una solución satisfactoria, las varias aporías que la teoría descubre llevar consigo en un examen sincero e imparcial.

No cansaremos al lector con la reexposición de estas aporías, por haber quedado ellas bien definidas, según creemos, en el discurso del diálogo y en todo cuanto precede. Digamos ahora simplemente que el primero y mayor resultado positivo de un diálogo tan formalmente aporético, tan negativo en apariencia como el *Parménides,* es la liberación definitiva del idealismo eleático, con el cual tenía el idealismo platónico, hasta este momento, muchos puntos de contacto. No por ser plural, en efecto, el universo eidético de Platón, dejaba cada una de sus unidades de tener una inequívoca semejanza con la Unidad de Parménides. Con su clausura hermética "en sí y para sí", y tanto con respecto al mundo sensible como con las otras de su misma condición, cada Idea es, en la certera opinión de Léon Robin, una especie de átomo lógico —¿y por qué no también, o ante todo, ontológico?—, tal como parecen haberlo sostenido hasta el fin, con una rigidez que los unía no obstante todas sus diferencias, Euclides de Mégara y Antístenes, los dos socráticos rivales

de Platón. En ellos hizo presa definitiva esta extraña unión, pero efectiva, entre el atomismo de Demócrito y la unidad de Parménides. Y con el atomismo del espíritu tenía que pasar lo mismo exactamente que con el atomismo de la materia: que sin un Principio de organización, todo queda entregado al azar y no tendremos, en suma, un cosmos, sino un caos.

De este supremo peligro quiere Platón apartar a su propia doctrina, y por ello le interesa liquidar, antes que nada, la concepción eleática del ser, y por nadie mejor que por su fundador y mayor representante: genial artificio dramático de quien, aún en su vejez, continúa siendo un artista sin par. Por Parménides mismo liquida Platón a Parménides. En adelante no será ya posible ni la unidad monolítica ni la autoclausura del ser; con ello no se da razón ni del *ordo idearum* ni del *ordo rerum*, menos aún de la conexión que entre el uno y el otro debe existir. No podemos renunciar a la participación, que ahora se impone con mayor apremio que nunca, inclusive entre las Ideas mismas; ni podemos cejar tampoco en el empeño inquebrantable de encontrar la conciliación entre lo uno y lo múltiple, y en general, entre todas las contradicciones que parece albergar el Ser desde el momento en que se abre a una predicación con sentido.

Cómo será todo esto posible: *quomodo fiet istud,* no nos lo dice aún Platón, probablemente porque él mismo no lo ve aún con suficiente claridad; pero la vida le alcanzará para decírnoslo. De una larga vida hubo menester para esto, porque nadie como él, según dice Proclo, vio lo largo que es el viaje del alma en el descubrimiento y la conquista de la verdad. Descubrir o entrever siquiera la *coincidentia oppositorum* en la unidad suprema del Principio absoluto, ha sido, sin esperar a que Hegel lo dijera, el afán eterno de la filosofía. Muy pocos, apenas los más grandes, han podido alcanzar la meta, entre ellos Platón, y aún él por sus pasos contados. "El *Parménides* prepara el terreno para concebir una Unidad concreta, un *Ser viviente,* como unión de los opuestos, y que, por ser tal, puede hacer comprensible el mundo natural y humano."[52] Será sólo en el *Timeo* cuando comparecerá ante nosotros con todos estos caracteres; pero a este diálogo le precede otro, el *Sofista,* de gran significación asimismo en la evolución de la teoría de las Ideas, y cuyo estudio, por lo mismo, es del todo inexcusable.

52 Sciacca, *op. cit.*, p. 245.

IX. LA COMUNIÓN DE LAS FORMAS

"Del ser" o "sobre el ente", como nos plazca (περὶ τοῦ ὄντος), es el subtítulo que los editores alejandrinos, generalmente avisados en estos pormenores, pusieron al diálogo *El Sofista.* Del ente y del no-ente, en efecto, se trata en él muy de propósito, y sin dejar de ser por ello esta discusión —antes bien lo es por ello precisamente— un capítulo de primerísima importancia en la teoría de las Ideas. Antes, empero, de abordar aquellas cuestiones, arduas como ninguna, de ontología y de meontología,[1] introduce Platón, artista hasta el fin, una animada conversación sobre la definición que deba darse de "sofista", como tipo humano o forma de vida, según diríamos hoy.

Si, como dijimos en su lugar, son erradas en principio, y en lo general, las clasificaciones que en lo antiguo se hicieron de los diálogos platónicos por trilogías o tetralogías, igualmente anotamos que en ciertos casos, en dos por lo menos, sí puede hablarse de una y otra cosa, ya en mérito del contenido intrínseco de los diálogos, ya por la expresa intención de su autor. De lo primero tenemos la expresión más cabal en la tetralogía del juicio y muerte de Sócrates: *Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón.* De lo segundo, y por más que se trate de una trilogía inconclusa, tenemos el testimonio directo de Platón, cuyo Sócrates nos dice, no bien se inicia la conversación en el *Sofista,* lo mucho que importa distinguir entre sí, mediante el concepto adecuado que se tenga de cada uno, estos tres tipos: el sofista, el político y el filósofo. Y como después de *El Sofista* viene *El Político,* se ve claro que Platón tenía bien planeada la trilogía, y que sólo le faltó vida, ánimo o lo que haya sido, para llevar a cabo la composición de *El Filósofo,* cuya etopeya, por lo demás, la encontramos, con rasgos magistrales por cierto, en varios otros de sus diálogos.

El deslinde de estos caracteres o formas de vida no era en aquella época un entretenimiento más o menos ocioso. De aquellos maestros ambulantes de sabiduría, unos eran, como Xenófanes, consumados filósofos, y otros, como Gorgias, redomados

1 *Sit venia verbo,* pero no somos los primeros en emplear el neologismo, perfectamente justificado y necesario para designar el discurso sobre el no-ser: μὴ ὄν, si para el discurso sobre el ser tenemos ya el paleologismo, igualmente correcto, de "ontología".

sofistas, sin contar los que, como Antifón o Protágoras, no hacen mala figura entre los filósofos, no obstante haber recibido, en la historia oficial de la filosofía, la denominación de sofistas. Otros, en fin, como Arquitas de Tarento y los pitagóricos en general, se habían alzado con el poder en sus ciudades; con lo que no estaba tan claro si la filosofía era algo más que el afán de dominio como motivación radical, y del cual sería apenas un epifenómeno la especulación teorética. De aquí, en suma, que la cuestión del deslinde se plantee con tanto apremio en *El Sofista*, de cuyo tipo, para comenzar por él, ensayan una caracterización los interlocutores del diálogo. Cumple advertir, además, que entre estos interlocutores aparece ahora un extraño personaje, a quien se designa, sin nombre propio, como el extranjero de Elea. Platón, por lo visto, no ha acabado de saldar sus cuentas con el eleatismo; sólo que ahora no es el venerable Parménides, sino un anónimo de su escuela el que entra en la liza. Y por último, no es ya Sócrates, de parte de Platón, quien sostiene la discusión frente al extranjero, sino Teetetes, como para subrayar, con este progresivo retroceso de Sócrates que terminará en su desaparición completa, que ahora sí se trata, sin la menor duda, de doctrinas de ningún modo implícitas en la vieja raigambre socrática.[2]

La primera parte del diálogo, la dedicada a la definición del sofista, pudiera aún considerarse socrática por el tema mismo; pero no lo es, ni ella siquiera, porque lo decisivo no es el tema, sino el clima espiritual y la intención con que se desarrolla. No es ya el sofista, en efecto, el enemigo visible y concreto al que Sócrates y Platón hacen frente en tantos diálogos anteriores, desde los dos *Hipias* hasta el primer libro de la *República*, pasando por el *Gorgias*, de tan alta incandescencia polémica. Todo esto, ahora, ha quedado muy atrás, y si bien se mantiene, como no puede menos de ser, el juicio desvalorizador del sofista, las sucesivas definiciones que de él se dan son un ejercicio lógico de la más pura serenidad, y destinadas además, en la forma que luego veremos, a servir de introducción a la segunda parte del diálogo. Podríamos, en rigor, dispensarnos de pasar revista a las seis

2 Así lo reconoce hasta quien, como Taylor, sostiene haber sido Sócrates el autor de la teoría de las Ideas, por lo menos en su primera fase. Ahora, en cambio, dice: "We can understand the silence of Socrates in the *Sophistes*, where the logical matter of the discusion takes us far away from the circle of ideas commonly represented by Plato as familiar to him." Taylor, *op. cit.*, p. 375.

definiciones o descripciones que da Platón del sofista; pero tienen tal encanto, tan alada gracia, que no podemos resistir al deseo de trasladarlas, así sea muy de pasada.

Según la primera definición, el sofista es el cazador de jóvenes ricos y de alta condición social,[3] con la mira, además, de obtener, quien practica esta cacería, influencia o dinero. La sofística resulta ser así una especie del género "caza del hombre" (θήρα τοῦ ἀνθρώπου), el cual comprende otras muchas especies tan diversas como el bandidaje, la guerra y la tiranía, cuando la captura es por la fuerza, o el amor y la elocuencia, si es por la persuasión.[4]

Con arreglo a la segunda, tercera y cuarta definición, entre las cuales hay apenas ligeras variantes, el sofista es el negociante o traficante de artículos espirituales, como discursos y enseñanzas relativas a la "virtud", a la *areté*, es decir, en su sentido de eficacia práctica.[5] Esta idea del sofista es prácticamente un lugar común de los diálogos platónicos, donde se nos presenta a los sofistas, con variaciones puramente verbales, como mercaderes ambulantes de sabiduría, entre los cuales no existe otra diferencia, como expresamente se recalca, que la de vender su mercancía al mayoreo o al menudeo.

La quinta definición del sofista como experto en la contradicción (ἀντιλογικός), o atleta de la erística, de la mercenaria por supuesto, es nueva en cuanto a estos enunciados, pero está ya implícita, en el *Gorgias* por lo menos, en la comparación habitual de la palestra gimnástica con los combates de la retórica sofística, que es un puro virtuosismo de la erística.

Como los interlocutores no están satisfechos aún, sino que les parece que el sofista es, como Proteo, un "animal ondulante y diverso", ensayan todavía otra definición, la sexta, con arreglo a la cual el sofista, a fuer de experto en la contradicción, podría ser también, aunque por accidente, un purificador (κα-

3 Sof. 223 b: νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων θήρα.

4 Apelt hace notar la sorprendente similitud, por no decir identidad, entre la fórmula platónica y la que encontramos en la Cinegética de Xenofonte, donde los sofistas son igualmente definidos como cazadores de jóvenes ricos. Anotamos simplemente la concordancia entre uno y otro texto, sin la menor pretensión de dirimir la cuestión de su respectiva anterioridad o posterioridad. A lo mejor era un lugar común, la susodicha definición, dentro del círculo socrático.

5 224 d: ψυχεμπορική περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς.

θαρτής) de creencias u opiniones erróneas. En este sentido, según dice el extranjero de Elea, bien podría hablarse de una sofística "de buena raza", aunque está bien claro, por todo el contexto, que la función catártica es algo adventicio u ocasional, y que se cumple, cuando se cumple, contra la intención radical de lucro sin escrúpulos que anima al sofista.

En un intento de recapitular en una las anteriores definiciones, los interlocutores se detienen con predilección en la enunciada en quinto lugar, la cual, al ser considerada bajo otro aspecto, hará surgir de hecho, aunque no se la proponga ya con este carácter, la séptima y última definición. Aquel, en efecto, que practica profesionalmente la ἀντιλογία, la contradicción en todo y por todo, así de lo verdadero como de lo falso, es, por eso mismo, el enemigo profesional del λόγος; y por lo mismo también, una especie de mago, ilusionista o imitador, y como tal, finalmente, habrá que definir al sofista.[6] Lo más radical en él, en suma, ciertamente lo de mayor importancia, no es tanto el apetito de ganancia cuanto la falacia y la simulación; el arte del simulacro con que hace aparecer *lo que no es* como si verdaderamente lo fuese.

Es ésta, como luego se ve, la imagen tradicional del sofista; pero es precisamente al llegar a este punto, a lo que parece ser un lugar común en el socratismo y en el platonismo, cuando vemos alzarse las mayores dificultades. Al lector moderno podrá parecerle tal vez que no lo son tanto, pero es precisamente porque fue Platón quien las venció, el primero de todos, y sus soluciones han pasado a ser lugares triviales en cualquier manual de lógica o de ontología. De nuestra parte, además, no podemos eximirnos de pasar siquiera por las fases principales del proceso dialéctico que aquí se desarrolla, si hemos de ser fieles hasta el fin al espíritu del platonismo. Como lo sabemos de sobra, en filosofía, y sobre todo en filosofía platónica, no hay nociones prefabricadas, sino que todo pensamiento, según decía Schleiermacher, debe ser autoactividad espiritual, y todo recuerdo que hagamos de lo que conquistó Platón, debe ser a su vez, de parte nuestra, un acto de conquista original.[7]

El extranjero de Elea cree, pues, que la última definición del sofista, tan clara en apariencia, es, en realidad, una "forma im-

[6] 235 a: Γόητα μὲν δὴ καὶ μιμητὴν ἄρα θετέον αὐτόν τινα.

[7] "Platon betrachtet alles Denken so sehr als Selbstätigkeit, dass bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene auch notwendig eine sein muss an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes."

penetrable": ἄπορον εἶδος. Y lo cree así no porque disienta de su interlocutor en cuanto a la estimación —o desestimación, si se prefiere— del sofista, sino porque no está nada claro para él cómo puede ser alguien, hablando en general, ilusionista o simulador de la verdad; o dicho de otro modo, cómo puede darse el llamado "simulacro" de la verdad o de la realidad. El simulacro, en efecto, es un objeto con existencia real, ya que de lo contrario no lo veríamos o no lo oiríamos; y sin embargo, no es realmente lo que parece ser. Es algo, por consiguiente, real y no real; algo que, simultáneamente, es y no es. Y no es el viejo problema de la apariencia y el ser, dado que hay también la verdadera apariencia y el fenómeno auténtico, sino únicamente el problema de la falsa apariencia del fenómeno espurio. ¿Cómo concebir, en otras palabras, esto que llamamos "falso", esto que tiene la indudable entidad de lo que hiere la vista o el oído, pero, al mismo tiempo, la no-entidad que le resulta de no ser lo que pretende ser? Es algo que está, hoy como ayer y como siempre, grávido de aporías,[8] en razón de este aparente intercambio o entrelazamiento (ἐπάλλαξις, συμπλοκή) del ser y del no-ser.

Muy bien captó Aristóteles en este punto el pensamiento de su maestro, cuando dice, y con aprobación, que Platón asigna a la sofística el dominio del no-ser.[9] Por esto es tan huidiza, tan inaprensible, la "forma" del sofista, porque, según leemos en este diálogo de tan maravillosa profundidad, se refugia en la tiniebla del no-ser, en tanto que el filósofo, por su parte, se mantiene firmemente apegado a la Forma del ser.[10]

Impónese, por tanto, una operación semejante a la que hemos visto practicarse en el *Parménides*, pero de mucho mayor audacia y trascendencia: una revisión radical también, pero ya no de las Ideas, aspectos del ser, aunque sobresalientes, sino del ser mismo, y por ende, del no-ser. Porque si declaramos que el *no-ser* es en todo equivalente de la *nada*, resultará sencillamente inconcebible el discurso erróneo, que dice de algo lo que no es, pero que, no obstante, *algo* dice. No puede este discurso tener por correlato la nada pura y simple, ya que, en tal hipótesis, no habría en absoluto ni discurso, ni siquiera pensamiento.[11]

[8] 236 e: μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.

[9] *Met.* 1026 b 14: διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν.

[10] 254 a: ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα... ὁ δέ γε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ προσκείμενος ἰδέᾳ.

[11] Por algo los comentaristas franceses del *Sofista* nos recuerdan, con toda

Algún ser, por lo tanto, debe tener el no-ser; alguna entidad el no-ente. No podemos entender la apariencia ilusoria de otro modo que como la realidad de un no-ser irreal; como un entrelazamiento análogo al que hay entre la urdimbre y la trama, del ser con el no-ser.[12] Sólo que, al llegar aquí, retrocede espantado el extranjero de Elea, que no sería nativo de esta ciudad si no tuviera una veneración absoluta por su "padre" Parménides. Ahora bien, en el poema de este último leemos que el no-ser es impronunciable, inefable e inexplicable (ἄφθεγκτον, ἄρρητον, ἄλογον); que "ser y pensar es lo mismo", y que, en fin: "Jamás domarás a que sea lo que no es". Pero como la fenomenología del sofista, en la primera parte del diálogo, ha mostrado irresistiblemente que todo ello no puede sostenerse más, el Extranjero pide a los dioses que le absuelvan del "parricidio" que va a cometer, ya que, según dice: "Nos vemos obligados a poner en el potro la tesis de nuestro padre Parménides, y a emplear la violencia para demostrar que, bajo algún aspecto, el no-ser es, y que el ser a su vez, de alguna manera, no es."[13] No ha quedado todavía, por lo tanto, bien liquidado el eleatismo; porque si en el *Parménides* desvirtuó Platón la tesis del Todo-Uno, ahora ha de enfrentarse a la otra posición, igualmente parmenídica, del Todo-Ser. Gran monumento metafísico éste que levantó, con su poema, el verdadero fundador de la filosofía, cuando a Platón le llevó la vida entera el abatirlo del todo.

Del ser y del no-ser

¿Cómo determinar, en suma, las nociones del ser y del no-ser? No sería Platón quien es si nos lo dijera luego y directamente. Aquí también, según su costumbre, hace un largo rodeo, el cual consiste, como anota Diès, en una crítica de las teorías del ser que habían tenido curso hasta entonces: examen que se lleva a cabo con el fin de determinar el ser, primero en su número y luego en su naturaleza.[14] No creemos necesario reproducir aquí,

pertinencia, a Fénelon: "Le pur néant ne saurait être l'objet de l'intelligence"; y a Malebranche: "Penser à rien et ne point penser, c'est la même chose."

[12] 240 b-c. No vemos de qué otro modo puedan traducirse o glosarse textos tan difíciles, y tan fundamentales, como los siguientes: οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα... πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι...

[13] 241 d: τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

[14] 242 c: τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα καὶ ποῖα.

en todos sus pormenores, este capítulo de historia filosófica; bastará con exponer las conclusiones más importantes de esta revisión.

Por lo que hace a la primera cuestión: el número de los entes, la discusión se plantea entre unitaristas y pluralistas; y al pasar revista a sus diversas teorías, Platón repite, como tenía que ser, las conclusiones alcanzadas en el *Parménides* sobre la conciliación entre lo uno y lo múltiple. La relativa novedad del *Sofista* consiste en subrayar la irreductibilidad del ser en cuanto tal a todo y cualquier ente en concreto, y ya sea que adoptemos una ontología unitaria o una pluralista. En cualquier predicación con sentido que no sea una mera tautología, el ser es siempre un "tercero" distinto de los otros dos miembros en la estructura judicativa: ἕτερον τι, τρίτον τι. Sobre esta base se fundará después, como veremos, la doctrina de la comunicación de los géneros.

Con caracteres más novedosos, por lo menos en su presentación, se nos ofrece en seguida la polémica entre materialistas e idealistas, con relación ya no al número, sino a la naturaleza del ser. Por el hecho, probablemente, de ampararse una y otra tesis en la autoridad de grandes filósofos, el debate puede verse —y hasta hoy, podríamos añadir— como una "gigantomaquia sobre la esencia",[15] cuyos contendientes son, de una parte, los Hijos de la Tierra, y de la otra, los Amigos de las Formas.[16] Para los primeros no existe sino lo que ofrece resistencia y contacto; lo que, como las rocas y las encinas, pueden estrechar con sus manos, y en una palabra, "definen los cuerpos y la existencia como cosas idénticas". Los segundos, en cambio, se esfuerzan por demostrar que las formas inteligibles e incorporales son la verdadera existencia.[17]

Por ser sin duda la posición filosófica que menos le interesa, no se detiene Platón en refutar prolijamente el materialismo.

[15] 246 a: γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας.

[16] αὐτόχθονες, γηγενεῖς... εἰδῶν φίλοι.
No hace mayormente al caso, desde el punto de vista filosófico, la nomenclatura precisa de los posiblemente aludidos con estas denominaciones. Entre los *autóctonos* pudieran estar, desde luego, Leucipo y Demócrito; a los megáricos, a su vez, pdríamos ponerlos entre los Amigos de las Formas. No a Platón mismo necesariamente —por lo menos en el momento de escribir el *Sofista*—, por las reservas que hace en este diálogo con respecto a la posición idealista.

[17] 246 b: νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.

Conténtase con observar que, si los materialistas fueran consecuentes consigo mismos, deberían limitarse —lo que no hacen— a la naturaleza, sin entrometerse para nada con la cultura, ya que ésta es un conjunto de valoraciones obviamente incorpóreas e intangibles. ¿Por qué hablan también ellos, al igual que los demás, de justicia, virtud, sabiduría y otras cosas semejantes? Pero si admiten su existencia, como de hecho la admiten, con esto solo basta para vulnerar mortalmente el monismo materialista.

Lo más interesante de esta refutación sumaria, *ad hominem*, del materialismo, es la definición del ser que tentativamente introduce Platón, al decir que el ser es todo aquello que, de cualquier manera, tiene el poder de hacer o padecer. Potencia activa o potencia pasiva: esto serían, en suma, el ser y los entes.[18]

Es ésta una definición de incalculable trascendencia. Contra los materialistas primero, que se ven obligados a reconocer alguna realidad a los valores, desde el momento que, indiscutiblemente, *actúan* en la conducta humana. Pero no sólo contra ellos, sino también contra los idealistas, los Amigos de las Formas, que alzan un muro infranqueable, un χωρίς absoluto entre el devenir y las Ideas, y niegan a éstas, por consiguiente, toda potencia (δύναμις), así activa como pasiva. Esto, empero, no puede sostenerse, ya que si de parte nuestra hay una acción en el conocimiento que tenemos de las Ideas, de parte de estas últimas, a su vez, hay una "pasión" en el hecho mismo de ser conocidas. La más elemental fenomenología del conocimiento revela así que ni siquiera el ser inteligible puede sustraerse del todo a cierta inmutación o afectación. En términos platónico-husserlianos podríamos decir que a la acción de la *nóesis* corresponde la pasión del *noema*.

La definición del ente como δύναμις no es, por lo demás, sino una definición provisional que Platón propone simplemente a los efectos del diálogo, del modo que en seguida veremos; pero no como una definición esencial, ya que, por boca del Extranjero del diálogo, proclama una y otra vez que el ser es siempre un ἕτερον τι, irreductible, por tanto, a toda otra noción, y no definible —hasta donde en este caso pueda hablarse de definición— sino por él mismo.[19] Pero si introduce aquí Platón la noción de la *dýnamis*, es por el interés que tiene de *dinamizar* también el mundo inteligible, con el fin de introducir, en él también, cierto movimiento que haga posible, lo que viene en seguida: la "comunicación de los géneros". En la congelación e incomunicabilidad que de este mundo hacen los Amigos de las Formas, se separa de ellos Platón, e inclusive de sí mismo ¿por qué no?, del Platón primero que, al contemplar aquel mundo, no había pasado del embeleso del descubrimiento al trabajo de su organización. Ahora, en cambio, se afana por inyectar en él aquella *dýnamis* cuya falta le echa en cara Parménides en el diálogo homónimo, y por esto encarece con tanta fuerza esta noción como la nota más sobresaliente del ser en general.[20]

Todo aquello, por tanto, que de algún modo conlleva el dinamismo, como el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento, ha de tener su lugar en el Ser. Así lo expresa Platón en el siguiente pasaje, que no cede en importancia a ningún otro de los innumerables de su vasta obra:

"Pues qué ¡por Zeus!, ¿nos dejaremos nosotros convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen verdaderamente ningún lugar en el seno del *ser*

[18] 247 c: Εἰς τὸ ποιεῖν... εἰς τὸ παθεῖν... τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

[19] Por lo demás también, no es tan mala la definición del ser como δύναμις, que corresponde fundamentalmente, por defectuosa que pueda ser la terminología, a la primera división del ser en general: ser en potencia y ser en acto. Si no erramos en esta apreciación, y por muy nuestra que sea, la δύναμις activa de Platón es de hecho equivalente a la ἐνέργεια de Aristóteles. ¿Qué otra cosa es el Acto Puro sino la Potencia Activa Infinita? No fue en esto, nos parece, en lo que erró Platón, sino en su concepción del ente como *género*, en aparente paridad lógica con los otros cuatro géneros supremos del *Sofista*.

[20] Nadie pone hoy en duda la autoría platónica del *Sofista*, demostrada por Lewis Campbell, con irresistibles argumentos estilísticos, desde 1867; y si antes llegó a tenérsele por apócrifo, fue por esta aparente disidencia en que Platón se coloca aquí con respecto a los Amigos de las Formas. ¿Cómo era posible —se preguntaban gentes tan ineptas como Charles Huit— que hubiera escrito tal diálogo el Amigo por antonomasia de las Formas? Pero la grandeza de Platón, a par de su genio, es su maravillosa sinceridad; su culto de la verdad por encima de todo, de su *ego* inclusive. *Amica forma, sed magis amica veritas*... ¿No es éste, en realidad, el espíritu del *Parménides* y del *Sofista?* Ni ante sus propios discípulos teme Platón retractarse o desautorizarse, si, como parece lo más probable, estos Amigos de las Formas no eran tanto los megáricos cuanto los *académicos* que, según dice Natorp, no habían sabido progresar con el maestro, sino que se habían quedado en una concepción de las Ideas superficial y *cosificada:* "Solche Platoniker, die nicht mit dem Meister fortgeschritten, sondern bei der oberflächlichen, dinghaften Auffassung der Ideen stehen geblieben waren..." (*Platos Ideenlehre*, p. 284). ¿No debería distinguir a todo auténtico maestro esta humildad profunda ante la Verdad?

universal, que no vive ni piensa, sino que, augusto y santo, vacío de entendimiento, permanece allí, plantado y sin poder moverse?" [21]

Pocos textos como éste, en todo el *corpus platonicum*, han dado tanto quehacer a los intérpretes. Todo depende, ya que el resto es perfectamente claro, de cómo se traduzca la misteriosa expresión το παντελῶς ὄν, que es el término clave y de cuya intelección depende el sentido del conjunto. No vamos a entrar, por supuesto, en toda la polémica lingüística, sino que nos limitaremos a lo que consideramos como lo más esencial o decisivo para la inteligencia del texto.

El παντελῶς ὄν puede, en primer lugar, traducirse perfectamente por "el ser que es en plenitud" o absolutamente. Ahora bien, parece cierto que, en la filosofía platónica, el ser en plenitud lo es únicamente el ser inteligible, es decir, la Idea. Así lo dice el propio Platón en la *República*, y sirviéndose de la misma expresión exactamente, al declarar que lo que existe absolutamente es también absolutamente cognoscible, en sí mismo por lo menos, si bien no siempre relativamente a nosotros.[22]

Dentro del contexto de la *República* no tiene todo ello ninguna dificultad: es, como ya sabemos, la doctrina general de los grados del ser, correspondientes, cada uno puntualmente, a los grados de inteligibilidad. Pero si en el texto del *Sofista* traducimos igualmente por "Idea" el παντελῶς ὄν, resultará entonces que Platón ha modificado del todo —anulado, mejor dicho— su teoría de las Ideas al introducir en éstas, así no más y de repente, las cualidades propias de los entes sensibles: movimiento, vida y alma (κίνησις καὶ ζωὴ καὶ ψυχή). Con esta invasión en masa, por decirlo así, del heraclitismo en el mundo de las esencias, se viene abajo de golpe lo dicho en el *Cratilo* y en tantos otros diálogos; y no tiene siquiera sentido hablar en adelante de dos mundos o de dos saberes (o cuatro inclusive, en la segmentación de la Línea de la *República)*, porque a todo se lo lleva de frente el flujo heraclitano, ahora más voraz y caudaloso que nunca. Todo esto no puede ser, y mayor miramiento debe tenerse con Platón antes de aceptar la comisión, por parte de él, no de un parricidio, como el del Extranjero del diálogo con respecto a Parménides, sino de lo que, en el terreno intelectual, habría sido, ni más ni menos, un suicidio.

[21] 248 c.

[22] *Rep.* 477 a: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν.

Entre los platonizantes del siglo pasado no dejó de haber quienes, como Gomperz o Zeller, no retrocedieron ante estas consecuencias catastróficas, con tal de ser fieles a la que les parecía ser la única traducción posible del texto. Gomperz no vacilaba en ver allí un verdadero "salto mental", y añadía que esta transformación regresiva de la teoría de las Ideas obedecía a la tendencia mostrada por Platón en su vejez, de considerar los principios primordiales del universo como psíquicos y conscientes.[23] Y Zeller,[24] a su vez, no duda tampoco en aceptar la nueva concepción "energética" de las Ideas, pero ya no tanto por fidelidad al texto del *Sofista*, sino porque, como observa Rodier, tiene necesidad de esta interpretación para defender a capa y espada la causalidad del mundo sensible por las Ideas, en lugar del Agente divino que hará su aparición en el *Timeo*. La intervención de este Agente molestaba a Zeller, por razones muy suyas, y de ahí su empeño por radicar en la impersonalidad de las Ideas la causalidad tanto formal como eficiente.

Otros intérpretes hubo que, animados de una doble voluntad salvífica: del texto y del platonismo, sostuvieron que las consabidas expresiones: alma, vida y movimiento, no han de tomarse aquí en su sentido habitual, sino en uno "puramente lógico", según dice Rodier, para permitir de tal modo cierta apertura en el primitivo hermetismo eidético y hacer así posible lo que viene luego, que es la comunicación de los géneros. La interpenetración de las Ideas, o aun su simple refracción en el objeto sensible, serían de esta suerte su movimiento lógico. Supongámoslo así —observaremos por nuestra parte—, pero ¿cómo metaforizar igualmente, en entes puramente lógicos, cosas tales como "alma", "vida" y "pensamiento", de contenido tan cierto en todos los demás textos?

Dejando a un lado matices o sutilezas filológicas, el argumento más fuerte, a nuestro parecer, contra la pretendida concepción energética, psíquica o cinética de las Ideas en el texto del *Sofista*, está en el hecho de que allí mismo, líneas abajo, afirma muy claramente el extranjero de Elea que, así como no puede predicarse de todos los entes la inmovilidad, del mismo modo no podemos admitir tampoco que en todos ellos haya de haber traslación y movimiento. Y la razón que el Extranjero da en apoyo de una y otra aseveración, es una y la misma: que si

[23] *Pensatori Greci*, III, 512.

[24] *Plato and the older Academy*, Nueva York, 1962, pp. 261 *sq.*: "The Ideas as Powers."

no hubiera en alguna parte movimiento y en otra inmovilidad, no habría νοῦς: espíritu, intelección o inteligencia, como más nos guste, ya que todo ello, el saber rigurosamente tal, supone la convergencia del principio cinético que es la mente, con el principio acinético que es la Idea. Es la doctrina que viene por lo menos desde el *Cratilo*, y que, reiterada en tantos otros diálogos, reafirma ahora Platón, en el *Sofista*, como algo incorporado irrevocablemente a su ideario filosófico. Y por si alguna duda quedara, nos bastará con copiar, sin comentarios, el pasaje con que cierra Platón el debate entre los Hijos de la Tierra y los Amigos de las Formas, del modo siguiente:

"Al filósofo, pues, y a todo aquel que ponga estos bienes (espíritu, saber, inteligencia) por encima de todos los demás, le viene impuesta por ello mismo, a lo que parece, una norma absoluta: ni aceptar la inmovilidad del Todo, ya sea que la propongan los partidarios de lo Uno o los que admiten una pluralidad de Formas, ni tampoco prestar oídos, en modo alguno, a los que mueven el Ser en todos sentidos; antes bien hacer suyo, como lo hacen los niños en sus deseos, todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve, y decir que el Ser y el Todo son a la vez lo uno y lo otro." [25]

No siendo así posible, como resulta con toda evidencia de todo lo anterior, identificar con la Idea el "ser en plenitud" (en el *Sofista*, una vez más, y no en la *República*, donde la identificación es correcta), habrá que decir entonces que aquella expresión debe aquí tomarse no intensiva sino extensivamente, es decir, como "la plenitud del Ser", o como "el ser universal", según hemos traducido al transcribir el pasaje.[26] Y del ser en su totalidad, como dice Brochard al adoptar, el primero tal vez, esta interpretación, no puede estar ausente todo esto que en nosotros mismos palpamos o sentimos: movimiento, inteligencia, alma y pensamiento. No hay, contra lo que pensaba Zeller al decirlo así, ninguna "regresión de las esencias metafísicas a su origen teológico", sino, por el contrario, una progresión. Las Ideas quedan tal cual eran, en su majestad augusta,

[25] 249 c-d.

[26] "L'Être en sa plénitude est la somme de toutes les formes ou espèces de l'être." Es la interpretación final de Mons. Diès (*Introduction au Sophiste*, ed. Les Belles Lettres, 1950, p. 289), quien, por haber estudiado el *Sofista* a lo largo de toda su vida, tuvo la honestidad de retractarse de su primera opinión, emitida veinte años antes, y según la cual el παντελῶς ὄν no sería sino el mundo sensible, aunque en su totalidad.

pero el camino queda abierto para que, en el resto del universo, en la totalidad del ser, pueda tener libre curso el dinamismo del espíritu; y a su debido tiempo lo configurará Platón, con rasgos muy precisos, en el Alma del Mundo y el Demiurgo del *Timeo*. Y podremos entonces ¿por qué no? hablar hasta de un movimiento que de algún modo tiene a las Ideas por correlato: no porque venga de ellas, sino porque a ellas va el movimiento que suscitan en el Espíritu que las contempla. Al igual que el Motor Inmóvil de Aristóteles, la Idea de Platón, inmóvil asimismo, moverá también al universo, no de otro modo que, sin moverse, "mueve como lo amado", según lo dijo, maravillosamente, Aristóteles.[27]

El no-ser como alteridad

Todo esto, empero, está por el momento en un horizonte lejano aún. Lo que Platón deduce inmediatamente, una vez que ha fijado definitivamente su derrotero entre Heráclito y Parménides, es que el ser está tanto en movimiento como en reposo (κίνησις, στάσις), con lo cual, lejos de haberse resuelto, se torna agudo como nunca el problema del ser. Del reposo y del movimiento, en efecto, decimos que *son;* pero como entre ellos hay, por otra parte, la máxima contrariedad imaginable (ἐναντιώτατα), habrá que concluir entonces que el ser no es, por su naturaleza, ni movimiento ni reposo, sino algo "tercero" que los domina a ambos por igual, y que tiene con ambos la comunidad o comunión (κοινωνία) que a ellos mismos, entre sí, les está negada en absoluto. Porque ni el reposo puede participar del movimiento, ni viceversa, sin anularse por esto mismo; pero uno y otro, en cambio, participan plenamente en la comunión del ser (τῆς οὐσίας κοινωνία).

Tenemos así bien planteado esta vez el problema de la comunicación de los géneros, que no podrá resolverse sino por una, y sólo una, de las siguientes tres hipótesis. La primera, que toda comunicación, entre cualesquiera géneros, sea imposible en absoluto. La segunda, que todos los géneros, sin limitación alguna, puedan comunicar entre sí. La tercera, que este poder lo tengan unos géneros, pero no los demás.

La imposibilidad de la primera hipótesis ha quedado de he-

[27] *Met.* XII, 1072 b: τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό... κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον.

cho demostrada por el ejemplo anterior del movimiento y el reposo, uno y otro participantes del ser. Así no hubiera, fuera del ser, otro género comunicable, con esto bastaría para hacer insostenible la hipótesis en su enunciado absoluto.

Igualmente indefendible es la segunda hipótesis de la comunicación total, que sería tanto como la confusión total de los entes, del pensamiento y del discurso. El reposo sería movimiento y viceversa, o más generalmente, tendría lugar algo tan radicalmente inconcebible como la identidad de los contrarios.

No queda entonces, como viable, sino la tercera hipótesis, la de reconocer en unos géneros, y en otros no, este poder de comunicación recíproca (δύναμις ἐπικοινωνίας). Impónese, por tanto, y bajo este respecto, una discriminación entre las Formas, análoga, según dice Platón, a la que hace el gramático con las letras del alfabeto, o el músico con los sonidos, con el fin de ver, en uno y otro caso, cuáles combinaciones serán posibles, y cuáles no, en la formación de la palabra o de la melodía.

Pues si en estos casos, cuando nos las habemos con elementos tan inmediatamente perceptibles como letras o sonidos, no es de la competencia de cualquiera, sino apenas del gramático o del músico, el operar debidamente la discriminación ¿de qué arte o de qué ciencia, incomparablemente superior, no habremos menester para percibir la "sinfonía de los géneros", según sus respectivos acordes o desacordes? [28] Será ésta, por cierto, la ciencia suprema, la llamada ciencia dialéctica (μεγίστη ἐπιστήμη: διαλεκτικὴ ἐπιστήμη), y a ningún otro podremos atribuirla sino al filósofo, y con tal que, además, filosofe con pureza y justicia.[29]

No sin gracia observa el Extranjero, al convenir ambos interlocutores en lo anterior, cómo sin proponérselo han llegado a la definición del filósofo, cuando la que buscaban era la del sofista. Agrega, no obstante, que no deben darse, en esto tampoco, por satisfechos, ya que la representación del filósofo no es menos difícil, a los ojos del vulgo por lo menos, que la del sofista, aunque por una razón del todo distinta: porque si el sofista se refugia en la tiniebla del no-ser, su elemento propio y constitutivo, el filósofo, por su parte, habita en el resplandor del ser; ahora bien, los ojos de las almas vulgares quedan ofuscadas por esta visión, ya que no tienen fuerza para mantener sus miradas fijas en lo divino.[30]

[28] 253 b: ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται;
[29] 253 e: Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

Queda así, por tanto, aplazada para mejor ocasión la fenomenología del filósofo, y por lo pronto se nos describe cómo opera su maestría del arte dialéctica, en el acoplamiento o repulsión de las Formas, de la siguiente manera:

"Aquel que es capaz de dicha ciencia, puede percibir una Forma única que se extiende sobre una pluralidad cuyos elementos se mantienen, cada uno, distintos; una pluralidad de Formas, recíprocamente diferentes, abrazadas exteriormente por una Forma única; una Forma única, recogida en su unidad a través de una multiplicidad de conjuntos, y una pluralidad de Formas absolutamente distintas y separadas entre sí." [31]

Pasaje muy difícil, por cierto, porque no está nada claro cuáles son exactamente, en cada caso, el universal o los universales a que se refiere Platón con esos giros metafóricos del desplegarse, abrazar o contraerse de las Formas. De nuestra parte no encontramos otra explicación mejor, hasta donde es posible darla, que la propuesta por Léon Robin, según el cual habría que ver, en el texto transcrito, los cuatro tipos de universales siguientes:

1) Unidad genérica de una multiplicidad de individuos; como, por ejemplo, "Hombre", que se predica igualmente de Sócrates, de Teetetes y del Extranjero. Sería, lógicamente, la *extensión* del género;

2) Pluralidad de nociones contenidas en la unidad genérica. Animal + Racional en la de Hombre. Sería, esta vez, la *comprehensión* del género;

3) Unidad genérica de una multiplicidad de las anteriores unidades, como "Viviente", que comprendería estos conjuntos: Animal + Racional y Animal + No Racional. Sería el punto de vista de la *subordinación;* y

4) Pluralidad de totalidades ideales, concebidas como individualidades genéricas: Viviente, Animal, Hombre, Racional. Tedríamos ahora en mira, exclusivamente, la *coordinación* de los géneros.[32]

Para muestra basta un botón, y no sólo para nosotros, sino

[30] 254 a: διὰ τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.
[31] 253 d.
[32] Platon, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pleiade, 1950, II, 1464.

para Platón mismo, quien declara, por boca del Extranjero, que no va a hacer estos ejercicios dialécticos con todos los géneros imaginables: tarea literalmente infinita y no de un hombre, sino de la humanidad pensadora, sino que va a limitarse a cinco géneros supremos (μέγιστα γένη), tres de los cuales: ser, reposo y movimiento, han quedado explicitados, así como su respectiva comunicabilidad o incomunicabilidad, y los dos que no han sido aún nombrados están de hecho implícitos en aquellos tres. Cada uno de éstos, en efecto, es idéntico a sí mismo (ταὐτόν) y distinto (ἕτερον) de los otros dos: distinto el movimiento del reposo, y distinto, a su vez, el *ser* del uno y del otro, ya que si fuera lo mismo se identificarían aquellos dos contrarios, y por más que el ser, por su parte, no sea contrario de ninguno de los dos, ya que ambos participan en él. Tenemos así, en suma, los cinco géneros siguientes: el Ser, el Movimiento, el Reposo, lo Mismo y lo Otro. Y de estos géneros, los dos últimos son incomunicables entre sí, y comunicables, en cambio, con los tres primeros.

El último de los cinco géneros supremos: lo Otro, va a ser ahora el decisivo en el hallazgo ¡al fin! del no-ser. Cada una de las cinco Ideas, en efecto, *es* en sí misma, y *no es* en su relación con las otras, que son, por hipótesis, autónomas; cada una, por tanto, es y no es. La comunicabilidad o incomunicabilidad recíproca es aquí algo muy secundario, ya que cada uno de los cinco géneros mantiene su identidad consigo mismo, su *mismidad* en sí, y simultáneamente, su *alteridad* con respecto a los demás, al *no ser* lo que ellos son, y viceversa.

El no-ser es así, en suma, lo otro, es decir, en tanto que otro, no por la mismidad de lo otro, que la tiene como otro género cualquiera, sino por su alteridad.[33] Considerado en este aspecto, el no-ser no puede identificarse con la nada, ya que no es, como la nada, lo contrario del ser, sino sólo algo distinto de él [34] y que tiene, en sí y como "mismo", su propia entidad. El no-ser de cada ente es el ser de todos los otros entes que no son él, y así lo ha aceptado, a nuestro parecer, la lógica moderna.[35]

[33] El "en tanto que otro" es la única restricción que, con todo respeto, nos permitimos proponer a la acertada glosa de Mons. Diès al texto platónico: "Le non-être, c'est l'autre." *Introduction au Sophiste*, p. 279.

[34] 257 b: ὁπότον τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.

autres que A et n'a point d'autre sens." Renouvier, *Logique*, p. 149.

[35] "Selon la rigueur logique, la formule *non-A* se traduit par *tous les autres que A* et n'a point d'autre sens." Renouvier, *Logique*, p. 149.

El no-ser se nos presenta de este modo como la expresión de la profunda finitud de cada ente frente a la infinitud del ser. El ente es una vez lo que es, en relación consigo mismo, y no es, mil y mil veces, lo que son los otros entes. El ser imprime en cada naturaleza la plenitud de su identidad, pero el no-ser la circunda en muchedumbre infinita: es así como lo enuncia, en sorprendente fórmula, el extranjero de Elea.[36] En un islote del ser apenas, en una partícula infinitesimal mejor dicho, podemos poner la planta, y en torno nuestro nos envuelve la infinitud de la nada; una nada que no lo es en sí misma, pero sí en nosotros mismos por todo lo que no somos.[37] Por todo lo que no somos, además, no sólo en relación con todos los otros entes, sino por la misma oposición de alteridad con el ser mismo en cuanto ser, que es también un género aparte, en el cual participan y no participan, a su vez, todos los entes finitos. Y es entonces, al comprobar todo esto, cuando el Extranjero lleva su osadía hasta declarar que el no-ser *es* verdaderamente no-ser, y como tal connumerable, como una más, con las otras Formas en su variada muchedumbre.[38] Y al asentar así sus reales en el reino de las Formas y recibir de ellas tan amplio reconocimiento, queda finalmente consumado el parricidio de que hablaba el extranjero de Elea, ya que, contra el desafío hasta entonces victorioso de Parménides, ha podido domeñarse el no-ser a que sea.

La trascendencia que tiene esta doctrina del no-ser, tanto en la teoría de las Ideas como en la dialéctica que le es concomitante, se expresa admirablemente, a nuestro parecer, en esta página de Léon Robin que, por su importancia, copiaremos en su integridad:

"El no-ser está íntimamente mezclado con el ser, la alteridad con la identidad: ninguna esencia, por tanto, queda aislada en sí misma, sino que puede recibir, y sin contaminarse por ello, una multitud de determinaciones diversas. Es el mismo problema al que respondía la antigua doctrina de la participación. ¿Tratábase, por ejemplo, de explicar la reunión en Sócrates de

[36] 256 e: περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

[37] "Ma main n'est pas ma tête, ma chaise, ma chambre... Elle renferme, par ainsi dire, une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point." Malebranche, *Entretiens avec un philosophe chinois*.

[38] 258 c: οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν.

los caracteres específicos del hombre con las determinaciones de viejo, calvo, chato, etcétera? Pues entonces se decía que el individuo sensible Sócrates participa en las formas inteligibles *separadas* que reciben los nombres de humanidad, vejez, chatedad, calvicie, etcétera. En la teoría nueva, se hablará de una *comunicación* entre la esencia del hombre y otras esencias distintas de aquélla, que aquélla *no es*, pero que pueden serle *unidas;* y esta determinada síntesis constituye el individuo sensible llamado Sócrates. Y del mismo modo podría constituirse una síntesis diferente, por la cual, uniendo a la esencia del hombre las esencias de joven y cabelludo, tendríamos otro individuo sensible, el llamado Teetetes. Con esto se desvanecen las dificultades del *Parménides* sobre la comunicación de lo sensible con lo inteligible: no hay, en efecto, sino la participación entre las esencias inteligibles, y es esta participación la que constituye lo sensible, es decir, el complejo infinito por oposición a lo simple definido y limitado; la individualidad en tanto que complejo innumerable de determinaciones, por oposición a esta otra individualidad que es la esencia como sistema finito de relaciones, o de otro modo, si se quiere, lo percibido *hic et nunc,* por oposición al objeto permanente del pensamiento universal. Podemos continuar hablando, no hay duda, de un mundo inteligible, pero de un mundo en el cual cada esencia es relativa a una multitud de otras... Correlativamente, la Dialéctica experimenta una transformación análoga. No es ya aquel impulso casi místico por el cual se lanza el alma hacia lo inteligible. Filosofía significaba entonces aspiración hacia el término de una iniciación, amor del objeto que, al alcanzar este término, sería revelado. En cierto sentido es esto aún, pero el misterio es ahora el de las relaciones por las cuales se constituyen las cosas del mundo sensible, y la iniciación, a su vez, es la sustitución progresiva de las relaciones inteligibles al dato puro de la experiencia." [39]

La autonomía del espíritu

Con todo lo anterior estamos ya en aptitud de resolver el problema del error o de la falsedad (si voluntaria o involuntaria no hace al caso mayormente), que suscitó, según vimos, la definición del sofista. Por el gran interés que tiene, como es-

[39] *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* pp. 122-23.

peramos demostrar, seguiremos aún a Platón en esta postrera parte de su diálogo.

El dato primario de que partimos aquí es que tanto la verdad como el error no están en las cosas mismas: ni en las de este mundo sensible, ni, menos aún, en las esencias puras, sino en el entendimiento humano: *non in rebus, sed in intellectu,*[40] como dirá más tarde Santo Tomás, y no se desmentirá nunca o casi nunca en toda la historia de la filosofía.[41] Del entendimiento pasa el verbo mental al discurso de la palabra humana, sin experimentar el primero, en este tránsito, la menor variación. Pensamiento y discurso, dice Platón en una de las más hermosas sentencias del *Sofista,* son lo mismo, con la sola diferencia de que el pensamiento es el "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma".[42]

Todo esto no era precisamente, para Platón por lo menos, una novedad, sólo que ahora se ve bajo un aspecto inédito y con perspectivas hasta entonces insospechadas. Antes, en efecto, no se veía cómo podía tener lugar un encadenamiento de juicios (en esto, en suma, viene a resumirse todo pensamiento o discurso), desde el momento en que parecía haber una irremediable separación entre los inteligibles que deben unirse en la estructura judicativa. Ahora, en cambio, la comunión de las Formas hace igualmente posible su enlace en el espíritu, de tal modo que el pensamiento o el discurso —el *logos,* es decir— no es, según la fórmula feliz del extranjero de Elea, sino el entrelazamiento recíproco de las formas inteligibles.[43] A la κοινωνία τῶν γενῶν corresponde así, en la conciencia, la συμπλοκή τῶν εἰδῶν; ni más ni menos.

Reparemos, no obstante, en que la segunda operación no es en modo alguno una reproducción automática de la primera, sino el producto de una actividad autónoma y original del espíritu. Así se desprende, sin lugar a dudas, de otro célebre texto del *Sofista* en que nos dice Platón que el pensamiento o el dis-

[40] 263 d: ἐν ταῖς ψυχαῖς.

[41] La restricción la hacemos sobre todo por Heidegger, quien se apoya en la etimología de ἀλήθεια (primero "descubrimiento" y luego "verdad"), para sostener que la verdad radica ante todo en la cosa misma. Pero el hecho mismo del des-cubrimiento o la de-velación del ente, hace ver cómo la verdad guarda necesaria relación con el entendimiento que efectúa aquellas operaciones.

[42] 263 e: ὁ μὲν ἐντός τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς.

[43] 259 e: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

curso: el *logos* con generalidad ilimitada, tanto el verdadero como el falso, por consiguiente, ha de considerarse en adelante como uno de los géneros del ser.[44] Ésta sí es, por cierto, otra de las grandes novedades con que nos encontramos aquí: esta posición de la conciencia, con sus leyes y funciones propias, frente al ser en general, cuando anteriormente, en el *Fedro* y el *Fedón* por ejemplo, no era el pensamiento, según la certera observación de Stefanini, sino la presencia del ser para sí mismo, por más que dado en la conciencia.[45] Por el impacto automático de la reminiscencia, como si dijéramos, aparecía la Idea con inmediata transparencia en la conciencia, que con sumisa fidelidad la reflejaba como en un espejo límpido e inerte. Ahora, en cambio ¡por algo habrá sido! no vuelve a hablarse más de la reminiscencia, que viene sustituída por lo que —aunque no, por supuesto, en sentido prekantiano— puede llamarse, con toda propiedad, la actividad sintética de la conciencia.

Siendo todo ello así, el discurso verdadero será, por consiguiente, el enlace que el espíritu efectúa entre dos o más nociones, y que es del todo correspondiente al enlace que los entes, correlatos de aquellas nociones, guardan en la realidad; y será falso, por lo mismo, cuando no exista esta correspondencia. Que "Teetetes está sentado" —le dice el Extranjero a su interlocutor, al verle en esta posición—, es una proposición verdadera, y falsa, en cambio, la de que "Teetetes está volando". Es verdadera la primera, explica el Extranjero, porque enuncia "*lo que* es y *como* es, o sea con referencia a ti".[46] Y es falsa la segunda porque enuncia igualmente lo que es, pero *no como* es "con referencia a ti".[47]

Son hoy, a buen seguro, perogrulladas lógicas; pero estaban muy lejos de serlo entonces, cuando los megáricos y buen número de sofistas defendían con gran encarnizamiento la imposibilidad del discurso falso, en razón de que, según decían, la enunciación del no-ser equivale, pura y simplemente, a la enunciación de la nada; ahora bien, el que enuncia la nada no enuncia nada ni dice nada. Ahora, en cambio, una vez que sabemos

[44] 260 a: πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι.

[45] "Il pensiero, che finora era stato considerato come la presenza dell'essere a se stesso, qui diventa un altro nell'essere." Luigi Stefanini, *Platone*, Padua, 1949, II, 206.

[46] 263 b: ὁ μὲν ἀληθὴς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.

[47] *Ibid.*: ὄντων δὲ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ.

que el no-ser participa igualmente del ser,[48] por tener con éste una relación no de contrariedad, sino simplemente de alteridad, y cuando sabemos, además, que el no-ser se mezcla por dondequiera con el ser, estando como está "diseminado en todos los entes",[49] no tiene por qué no mezclarse también en los pensamientos y discursos, cuya verdad, en suma, consiste en su total adecuación al ser y cuya falsedad, a su vez, resulta de representarse o enunciar lo que, por alguno de sus aspectos por lo menos, no es.[50] Tiene así el discurso falso una realidad psicológica y una estructura lógica que en vano podría negarse, y de aquí su ser; pero no tiene validez lógica, ni, menos aún, ontológica, y de aquí su no-ser.

Con estas consideraciones pone fin Platón a este admirable diálogo, haciendo ver, a guisa de conclusión, cómo y por qué puede legítimamente describirse al sofista como artífice del no-ser, en cuanto fabricante que es de simulacros falaces. Por ahora no le hace falta decir más, pero bien a la clara muestra Platón, en las palabras finales de sus personajes, cómo el *Sofista* va a ser también, en mérito de sus altas conquistas filosóficas, el preludio o introito a lo que falta aún por elaborar en la teoría de las Ideas: su cima y coronamiento, nada menos, que será, en concreto, el encontrar el modo de su encarnación en el mundo sensible. No podrá ser —en esto hubo de darle Platón toda la razón al viejo Parménides— por virtud de un dinamismo que jamás podrá venir de las Ideas, *inteligibles* puros, sino que tendrá que venir de un Ser *inteligente*, mediador entre lo inteligible y lo sensible, o más precisamente, agente de la encarnación de lo primero en lo segundo. A este mediador apunta el *Sofista*, de manera implícita primero, por el papel tan señalado que en él adquiere el espíritu humano, que no es ya mero espectador del ser, sino que está dotado de una *dýnamis lógica y poética*, es decir creadora, que le permite producir en su interior y proferir al exterior el *logos* del discurso. De tal suerte es ahora el espíritu, en lugar del receptáculo pasivo que era antes, una fuente activa del ser. De manera explícita, además, se insinúa la revelación de otro Mediador más alto, al contraponer el arte ilusionista de la sofística con el arte divino (θεία τέχνη) cuyas obras son los entes de la naturaleza. Anticipando lo que nos

[48] 260 d: νῦν δὲ γε τοῦτο (τὸ μὴ ὄν) ἐφάνη μετέχον τοῦ ὄντος.

[49] 260 b: τὸ μὴ ὄν... κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον.

[50] 260 c: τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον

dirá profusamente en el *Timeo,* y reiterando a la vez su fe inquebrantable en la creación divina del universo, estampa Platón esta solemne e inequívoca declaración:

"Nosotros mismos, a lo que pienso, así como el resto de los vivientes y los elementos de que han nacido, fuego y agua y sustancias congéneres, hemos sido todos, cosa por cosa, engendrados y producidos por Dios." [51]

[51] 266 b: θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα.

X. LA CANCIÓN DEL MUNDO

La legalidad del no-ser: su carta de naturaleza, por decirlo así, que hemos visto reconocérsele en el *Sofista,* va a ser igualmente un factor decisivo, más allá de la problemática lógica y metafísica, para llevar a feliz término lo último que a Platón le queda por hacer, que es la encarnación de las Ideas *—tantae molis erat!—* en el mundo sensible.

La reconquista de este mundo está, a decir verdad, implícita en el *Sofista,* por cuanto que el no-ser, con la entidad que le es peculiar, no sólo interviene en el pensamiento y el discurso, sino que va siempre, mano a mano, con el ser en general. Por muy no-ser que pueda ser la materia, ofrece ahora lo que antes no ofrecía: un asidero, un soporte para la recepción del ser en plenitud que es la Idea. Y juntamente con esto, se ha reconocido la necesidad de que en el seno del ser universal tengan más amplia cabida o mayor acción cosas tales como alma, vida y pensamiento. Con todo esto, en suma, están dados los presupuestos, y por más que no lo diga Platón en estos términos, para la constitución de un cosmos real y verdadero, el cual supone la concurrencia de la causa eficiente y de la causa material con la otra causa que hasta este momento era la única sobresaliente: la causa formal que es, por definición, la Forma o Idea.

En los dos diálogos que preceden al *Timeo,* y que son *El Político* y *Filebo,* aborda Platón, aunque de pasada, el problema cosmológico, de preferencia en el ropaje poético de una fábula o *mito.* A este propósito, y ya que la función fabulatriz, como diría Bergson, ocupa tan amplio lugar en todos estos diálogos, el *Timeo* inclusive, bueno será decir, antes de seguir adelante, que el mito es de ordinario en Platón la expresión de sus más profundas convicciones, y por más que los detalles de composición sean, por supuesto, pura fantasía. Es algo en que debe hacerse hincapié, para no juzgar esta literatura con los cánones del racionalismo moderno, para el cual el mito es puro cuento y nada más. No fue ésta, por cierto, la mentalidad antigua, ni siquiera la que prevaleció en Europa, por lo menos hasta el Renacimiento. Con Platón, a nuestro modo de ver, pasa exactamente lo que con Dante Alighieri, cuyos pormenores del mundo de ultratumba, tal como se nos describen en su mayor poema,

son, sin duda, producto de su imaginación, pero de ningún modo la existencia de esos mismos lugares, cualquiera que pueda ser su configuración; en ellos cree el poeta con la absoluta determinación de su fe teologal. Pues así también Platón cree firmemente, aunque por su sola razón natural, en cosas tales como la inmortalidad del alma y el origen divino del mundo; y como le llenan tanto el corazón, el discurso racional le resulta demasiado estrecho para dar salida a una vivencia cuya efusión natural es, en quien puede hacerlo, la poesía y el canto. Esto y no otra cosa es, en fin de cuentas, el mito; y el acuerdo, por tanto, que debe buscarse entre él y la doctrina filosófica, no es, no ha de ser, como anota Diès, con los detalles del sistema, sino un acuerdo de tono y armonía con la doctrina misma.[1]

Sabemos bien que no todos los intérpretes opinan lo mismo en cuanto a la función que tienen los mitos, algunos por lo menos, en los diálogos platónicos; pero en todo caso, y según lo dice Stewart, ningún lector a fondo de Platón puede tener la menor duda de que el mito es una parte orgánica, y no un motivo ornamental, de este drama cuya acción es la palabra.[2] Tal como Stewart lo entiende, muy cautelosamente por cierto, los mitos escatológicos y etiológicos, como dice él, los relativos al destino final del alma y al gobierno del mundo, éstos por lo menos, serían en Platón lo que son en Kant las Ideas de la razón pura en la dialéctica trascendental. En uno y otro pensador, según este paralelo, no pueden estas ideas o convicciones verificarse por los datos de la experiencia sensible; pero en uno y otro caso, añadiremos nosotros, tienen ambos pensadores, con respecto a aquellas realidades, una fe inquebrantable. La diferencia, una vez más, está en que Platón, a más de ser filósofo, es poeta. A los hombres de esta condición, por lo visto, la poesía les parece ser el lenguaje más apropiado para hacer presente al corazón, y no sólo al intelecto, aquello que, por ser lo que es, reclama de nuestra parte amor y no sólo conocimiento.

[1] "Quand une pensée se dilate et se libère ainsi dans la poésie et le chant, l'accord qu'il faut lui demander n'est pas l'accord avec les détails d'un système: c'est un accord de ton et d'harmonie." *Le Politique*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1935, p. XLI.

[2] "That Myth is an organic part of the Platonic Drama, not an added ornament, is a point about which the experienced reader of Plato can have no doubt." J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, p. 1.

El Piloto del universo

El mito del *Político*, para empezar por él, lo introduce Platón, muy a cuento por cierto, con el fin de mostrarle al tipo humano que es objeto del diálogo, es decir al político, la pauta eterna de su acción en el gobierno divino del mundo.

Según lo cuenta el extranjero de Elea, que continúa en este diálogo como el interlocutor principal, es Dios mismo quien dirige la marcha de este universo nuestro y preside a sus revoluciones.[3] Según otra comparación que viene luego, el mundo es un barco, y el Artífice Divino[4] su piloto. Lo grave, sin embargo, está en que no es continuo, ni mucho menos, este gobierno o pilotaje divino. Dios, en efecto, suele dejar el mundo abandonado a sí mismo, y no por corto tiempo, sino por miríadas de años, lapso en el cual el piloto del universo abandona la barra del timón y se retrae tranquilamente a su puesto de observación.[5] El resultado es, naturalmente, el que es de esperarse: que el mundo va muy mal, y tanto más a medida que con el tiempo va olvidándose de las directivas recibidas de su artífice y padre (δημιουργὸς καὶ πατήρ). Al final, acaba por florecer de nuevo y por imponerse su antiguo estado caótico,[6] hasta que, en fin, viendo a sus criaturas en tal tempestad, vuelve el divino Piloto a tomar el timón de la nave, y devuelve al universo su juventud y su inmortalidad (ἀγήρων καὶ ἀθάνατος).

Tal es el mito, muy simple en verdad, sin el menor misterio. De mucha enjundia filosófica, además, como luego hemos de percibir y saborear, con tal que previamente nos despojemos de preocupaciones eruditas. No hace al caso mayormente, en efecto, el apurar en qué fuentes o leyendas, tradicionales en su pueblo (la de los cataclismos periódicos tal vez) pudo inspirarse Platón para fingir estos extraños retraimientos de Dios en el gobierno del universo. Con lo mal que anda el mundo, hasta un lector de la Biblia puede preguntarse si Dios no estará todavía "descansando", según leemos en el *Génesis*, después de haber dado cima a su creación.

[3] *Pol.* 269 c: τὸ γὰρ πᾶν τόδε μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ.

[4] "Demiurgo" dice el texto, acaso por primera vez con esta significación en los textos platónicos.

[5] 272 e: τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὑτοῦ περιωπὴν ἀπέστη.

[6] 273 d: δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ...

Reducidos como estamos al terreno de las conjeturas, la más obvia podría ser, en nuestra humilde opinión, la siguiente. Es difícil, en primer lugar, hacerse a la idea de que Platón pueda haber creído en serio en estas intermitencias de Dios, de las cuales no hay el menor rastro en el Demiurgo del *Timeo*, y menos cuando trata de proponerle al político ateniense el ejemplo del Gobernador del universo, ya que, si hubiera de aplicarse el símil de todo en todo, parecería como si invitara a aquél, al estadista de este mundo, a retraerse de tiempo en tiempo de su gobernación, dejando a la república, como el capitán con su barco, andar a la deriva. Lo que quiso Platón, si podemos aventurar esta sencilla explicación, fue declararnos cómo *andaría* el mundo dejado de la mano de Dios; y para dar mayor fuerza a esta descripción, sirviéndose de un recurso dramático muy usual en estos casos, pone como realidad la posibilidad; como cumplido ya lo que es de suyo hipotético y condicional.

Lo importante, como decimos, es el meollo filosófico del mito: la refutación, no por tácita menos enérgica, del atomismo mecanicista de Leucipo y Demócrito. Es la acertada observación de Michele Federico Sciacca, quien agrega lo siguiente: "Cuando todo se ha explicado por el movimiento mecánico, la materia y el vacío, y con la exclusión de todo principio inteligente, no queda sino concluir que la vida del mundo es un agregarse y disgregarse de la materia. El pensamiento no puede concebir este orden mecánico sino como máximo desorden y como negación de toda racionalidad." [7]

Sin el concurso de Dios, que lo ha organizado (θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν), el mundo, como el navío de la metáfora, acaba por zozobrar en la tempestad de su propia turbulencia, y por disolverse y abismarse en el océano sin fondo de la desemejanza.[8] Esto último: el piélago de la desemejanza, quiere decir aquí, si recordamos lo que se nos ha dicho en el *Parménides* y en el *Sofista*, que la alteridad de lo múltiple material, sin el Uno que lo sustenta y lo limita, acaba incluso por perder su identidad, o sea la semejanza consigo misma, y va de suyo, en la disgregación indefinida, a su destrucción total.

Viéndolo bajo otro aspecto, y a la luz de todo lo que ya sabemos sobre el ser del no-ser, hay aquí otro tema de considerable

[7] *Platón*, p. 56.

[8] 273 d: χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύῃ.

importancia, y poco menos que inédito, hasta este momento, en la evolución del platonismo. Reparemos, en efecto, que por más que la materia de este mundo tienda de suyo a su decadencia, y en último extremo (aunque tanto como esto no llega a decirlo Platón) a su aniquilamiento, a pesar de esto, o por esto mismo precisamente, tiene la materia una naturaleza (φύσις) que le es propia, y consecuentemente, una inclinación nativa (σύμφυτος ἐπιθυμία), que podrá ser la de su autodestrucción, pero que le pertenece en exclusividad y por derecho propio. Con ella hay que contar de cualquier modo, y por esto no vacila Platón, desde este momento, en ver en el elemento corpóreo la *causa* concurrente en la producción del compuesto.[9] No la causa principal, claro está, pero sí una causa auxiliar o concurrente, una *concausa*, como dice el texto, cuyo concurso con la causa principal es absolutamente necesario en toda generación, la divina o la humana, por consiguiente.[10]

Todo esto se mantiene de aquí en adelante hasta el *Timeo:* este fraccionamiento o repartición de la causalidad, con los nuevos y graves problemas que en seguida ponderaremos; pero es algo, una vez más, que no estaba ni por asomo en el *Fedón* o en la *República,* donde la causa única y suficiente de cada cosa era la presencia en ella de la Idea, de cualquier modo que pudiera darse.

Lo que, en cambio, persevera como una constante desde aquellos diálogos, del principio al fin del platonismo, para decirlo con mayor precisión, es la soberanía de la inteligencia, la absoluta supremacía del Espíritu en la constitución y gobierno del mundo. El Dios Piloto del *Político* no es sino el espíritu piloto (νοῦς κυβερνήτης) del *Fedro*, sólo que trasladada ahora la metáfora a quien con toda propiedad puede asumir el mando absoluto y el supremo señorío. Y es también, más lejos aún, aquel Espíritu (νοῦς), de quien Anaxágoras de Clazomene predicó los atributos máximos de ser el organizador y causa de todas las cosas.[11] De esta maravillosa intuición quedó cautivo Sócrates, y Platón con él; y lo que Anaxágoras no supo hacer —según lo lamentaba Sócrates el día de su muerte—, que era articular aquel sublime postulado en una cosmología coherente, es lo que ha tratado de hacer Platón durante toda su vida,

[9] 273 b: τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον.

[10] 281 d: τὴν μὲν γενέσεως οὖσαν συναίτιον, τὴν δ' αὐτὴν αἰτίαν.

[11] *Fedón*, 97 b: ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.

y que ahora finalmente, en su vejez, va a llevar a su debido cumplimiento.

La triple causalidad del Filebo

El siguiente paso adelante, en esta dirección, la da Platón en el *Filebo.* El tema de este diálogo es el placer; pero aquí también, al igual que en el *Político,* nos sale al paso el problema cosmológico. Con ocasión, en efecto, de sujetar el placer al dictamen y control de la razón, el placer aparece como lo ilimitado (ἄπειρον), y la razón, a su vez, como el límite (πέρας); e inmediatamente, como para dar un fundamento más sólido o más amplio a la teoría del placer, suben aquellas nociones, con las otras que vamos a decir, a un nivel de máxima generalidad. Así lo hace Sócrates, que ha vuelto a ser aquí el principal interlocutor (sin duda por ser algo tan socrático el tema del dominio de la razón sobre el placer), al decir que todo cuanto existe en el universo puede considerarse bajo estos cuatro géneros: lo ilimitado, el límite, el producto de ambos, y por último, la causa de su unión (τὸ τῆς αἰτίας γένος). Detengámonos ahora brevemente en explicar algunas de estas nociones, que son de gran trascendencia en la cosmología platónica.

Las dos primeras: lo ilimitado y el límite (ἄπειρον-πέρας) tienen aquí ya el preciso sentido de lo que Aristóteles llamará un día la materia y la forma (ὕλη-μορφή); principios o causas cuya concurrencia es del todo necesaria en la generación y el devenir. El ἄπειρον: lo indefinido, tal vez mejor que lo ilimitado, es aquello de lo que no puede predicarse nada con fijeza, precisamente por no estar fijo en parte alguna, sino en continuo tránsito de uno a otro contrario (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει) aquello que es, en suma, el sustrato permanente de los cambios. Por más realidad que se le suponga, es más una construcción del entendimiento que un dato de la experiencia, pues no existe, de hecho, sino en virtud del πέρας que lo limita y pone un término a la continuidad del flujo, constituyendo lo que podemos ya designar como *algo* en concreto. En cuanto al πέρας mismo, tiene ahora una riqueza connotativa mucho mayor de lo que el término dice en el lenguaje ordinario. No hay que pensar en él como si fuese una especie de límite exterior o cosa semejante, porque es aquí, ni más ni menos, la Idea platónica, la Forma inteligible, sólo que ahora en humilde concurrencia con la materia, para constituir, por la unión de entrambos principios, el

compuesto sensible. Si Platón no hubiera mantenido hasta el fin, como de hecho lo mantuvo, la hipostatización de la Idea en un reino aparte, tendríamos aquí, de todo en todo, el hilemorfismo aristotélico. Por algo Aristóteles, quien en este punto captó admirablemente el pensamiento de su maestro, define el πέρας filosófico como la realidad y esencia de cada cosa, con las locuciones de que se sirve él habitualmente para designarlas.[12]

Ahora, empero, no le basta a Platón con la causa formal y la causa material, sino que, por encima de ellas —y ya no en la fantasía del mito, sino en rigurosa deducción filosófica—, apela a una tercera causa: la eficiente, al dejar sentado por primera vez, como uno de los apotegmas fundamentales de la filosofía occidental, que todo lo que nace o llega a ser (γίγνεσθαι), nace o llega a ser, necesariamente, por virtud de una causa.[13] Es una causa obviamente distinta de aquellas dos primeras, y no sólo distinta sino superior a ellas, en cuanto que, al determinar, por su intervención, la encarnación de la forma en la materia, es una causa *agente* frente a las otras dos, que son *pacientes.* De ahí que Platón, antes de entrar en mayores especificaciones, la llame implícitamente, desde luego, Demiurgo.[14]

En consonancia con esta eminente dignidad, la naturaleza de la causa eficiente debe ser, entre todas, la más bella y de mayor valor (ἡ τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσις), y como estos predicados puede sólo reclamarlos el espíritu, con su fruto más precioso, que es la sabiduría, acaba Platón por delinear su concepción total del modo siguiente:

"Declaremos, pues, como a menudo lo hemos dicho, que en el universo hay mucho de ilimitado y suficiente límite; y por encima de ambos, una causa no despreciable, la cual, ordenando y regulando los años, las estaciones y los meses, debe, con toda justicia, ser llamada sabiduría y espíritu."[15]

Espíritu, inteligencia, pensamiento: cualquiera de estos términos traduce correctamente a este νοῦς anaxagórico-platónico,

[12] *Met.* 1022 a 4: πέρας λέγεται... καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.

[13] 26 e: ὅρα γὰρ εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι.

[14] Lo de "implícitamente" lo decimos no más que por el empleo del participio activo en lugar del sustantivo: τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν...

[15] 30 c: ... σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.

del cual se dice luego ser la causa universal (πάντων αἴτιον), y por último, que está dotado de alma, en razón de que no podrá haber jamás inteligencia y sabiduría sin alma.[16] No se trata, por tanto, de la Idea, inteligible puro, sino de un Ser inteligente que gobierna, desde toda la eternidad, al universo.[17]

En el umbral estamos ya, con todo lo hasta aquí leído y ponderado, de la grandiosa construcción cosmológica —hermana de la construcción política de la *República* y las *Leyes*— que se nos ofrece en el *Timeo*. Es un templo levantado por Platón en homenaje a la belleza del universo y a la gloria de Dios. Entremos en él directamente.

Introducción al Timeo

Del *Timeo* me parece que podrían predicarse los mismos atributos que su autor adjudica, según vimos, a Parménides: venerable y terrible. Esto último, por las dificultades, prácticamente insolubles, que presenta su exégesis en numerosos puntos. Lo primero, por su contenido desde luego, y por el acatamiento tan especial, tan único, que le fue tributado por tantos siglos. Cuando Rafael pintó la *Escuela de Atenas*, se habían redescubierto ya, y lo sabía él seguramente, otros muchos diálogos; y no obstante, el divino pintor representa a Platón teniendo en su mano el texto del *Timeo*. Lo habrá hecho, sin duda, porque para él tenía todavía más peso la tradición, antes que las últimas novedades. Los otros diálogos empezaban apenas a circular, en aquellos años, entre muy contados intelectuales: el *Timeo*, en cambio, fue una de las muy pocas obras de la filosofía griega —de la gran filosofía, por supuesto—, que, en la versión latina de Calcidio, había circulado ampliamente, en los colegios y universidades europeas, hasta la reaparición, en el Renacimiento, del resto de los escritos platónicos, e igualmente de los aristotélicos. Con el Pseudodionisio y las *Categorías* de Aristóteles, el *Timeo* estuvo, por toda la edad media, en la cumbre de la estimación, y no sólo en la Europa cristiana, sino igualmente entre los árabes y los judíos. Y no fue, por cierto, ninguna sobrevaloración de aquellas "épocas oscuras" (así se las llama, aún hoy, en Inglaterra), pues los alejandrinos, por ejemplo, lo pusieron sobre las nubes; y más atrás aún, hasta Platón

[16] 30 c: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν πότε γενοίσθην.
[17] 30 d: ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει.

como quien dice, encontramos a los estoicos muy ocupados en estudiarlo, y entre las mismas escuelas rivales, en fin, deben haberle reconocido una importancia tal como para que Epicuro, a lo que se nos cuenta, le haya dedicado todo un libro, así no fuese sino para refutarlo.

Si en alguna época pudo caer en cierto descrédito el *Timeo*, habrá sido en la que inmediatamente ha precedido a la nuestra, en el auge mayor del racionalismo sobre todo. Por una parte, todo lo que en este diálogo se contiene de ciencia propiamente dicha, se estimaba casi todo (y en esto tenían razón sus críticos) como cosa caduca y del pasado; y por la otra, se despachaba con la misma desenvoltura todo cuanto en él hay de metafísica y teodicea, por la sola y simple razón de venir todo ello cobijado bajo la cobertura poética del mito; y como hay aquí, de hecho, otro u otros mitos o leyendas que son puramente tales, se medía todo por el mismo rasero: el mito de la Atlántida con el "mito" del Demiurgo, no obstante ser uno y otro del todo inconmensurables en una valoración filosófica, para tener así, en bloque y por igual espuria, toda la mercancía amparada por el mismo pabellón verbal.[18]

Hoy vemos las cosas, hablando en general, con otras perspectivas, sin el totalitarismo positivo de los medievales, para los cuales el *Timeo* hacía casi tanta fe como la Sagrada Escritura, y sin el totalitarismo negativo del racionalismo. Como enciclopedia que fue de la ciencia de su tiempo (astronomía, física, matemáticas, anatomía, fisiología, higiene, etcétera), la historia de la ciencia tiene aún que registrarlo con respeto, pero como esto nada más, como mero documento histórico. En filosofía, en cambio, donde el progreso se entiende de modo muy distinto que en la ciencia, y donde las grandes intuiciones sobre el hombre y el universo guardan un valor permanente, el *Timeo* continúa siendo un texto vivo y actual, así no sea sino porque la especulación puramente racional (no en cuanto que explicita los datos de la teología revelada) no ha ido, en estas cosas, mucho más allá. Tiene todo el encanto de la primera floración este primer ensayo (el segundo será la *Metafísica* de Aristóte-

[18] Buen exponente de esta mentalidad es, por ejemplo, Augusto Comte, quien no puede ver a Platón ni en pintura, y por el contrario, no puede nombrar a Aristóteles sin anteponerle, cual si fuese un epíteto homérico, el adjetivo de "incomparable": *l'incomparable Aristote*. No puede ser sino por su mentalidad antimítica, ya que, por lo demás, se encuentra bien inmerso en los dos *estados* proscritos: el teológico y el metafísico.

les) que se hace aquí por organizar sistemáticamente toda la reflexión metafísico-teológica que en los presocráticos estaba en intuiciones geniales, no hay duda, pero dispersas o fragmentarias. Ahora, en cambio, tenemos aquí las tres Ideas de la Razón: Dios, el Alma y el Mundo; Ideas fundamentales en absoluto, para Platón no menos que para Kant, según el justo paralelo de Stewart. El pensamiento occidental vivirá en adelante de lo que, como síntesis anticipatoria del *Timeo*, nos presenta Albert Rivaud en este párrafo de su comentario:

"Existencia de formas eternas e inmutables; composición, con ayuda de estas formas, de un tipo ideal de toda perfección, y también de un mundo sujeto al devenir; relaciones entre aquellas formas y una inteligencia y voluntad soberanas, y entre el Ser eterno e inmutable, y los objetos mudables: toda la metafísica y toda la teodicea, y en su primera novedad, además, en la composición del *Timeo*".[19]

En el principio, empero, no parece que vaya a ser nada de esto el tema del diálogo, que se inicia meramente como una continuación de la *República*, entre Sócrates, naturalmente, y otros personajes que nos son ya conocidos, más Timeo, de quien nada sabíamos hasta ahora, y de quien hasta hoy no sabemos otra cosa fuera de lo que aquí nos dice Platón: que era natural de Locri, ciudad del sur de Italia, y que en su patria había descollado notablemente, tanto en la política como en la ciencia, sobre todo en matemáticas, física y astronomía. Pasar de estos simples datos a querer afiliar a Timeo, y su teoría cosmológica, a los círculos pitagóricos de la Magna Grecia, es pura imaginación. La elección de un extranjero, aquí también, está más que justificada por el mero hecho de no haberse ocupado jamás Sócrates, profesionalmente se entiende, de estos problemas; ahora bien, Platón respeta siempre, aun en plena ficción artística, las reglas de la verosimilitud.

Después de recapitular brevemente lo que quedó dicho en la *República*, no todo, pero sí lo principal, sobre la constitución del Estado perfecto, dice Sócrates que su único deseo sería ahora ver el funcionamiento de tal Estado en la práctica, y que en este punto, por no ser ya de su competencia, se remite a la sabiduría de sus amigos. Lo que podría haberse contestado a Sócrates —así lo haríamos hoy— es que la acción, y ya no más

[19] Rivaud, Introducción al *Timeo*, ed. Les Belles Lettres, París, 1949, p. 34.

teorías, sería la única respuesta posible a su curiosidad: echar a andar, sin más, aquel Estado ideal, y a ver qué pasa. En lugar de esto, Platón salta esta vez no hacia el futuro, sino hacia el pasado, haciendo decir a otro de los personajes del diálogo: Critias, lo que, según él, oyó de Solón, y éste, a su vez, de ciertos sacerdotes egipcios imbuidos en los arcanos de la humanidad, sobre el pasado glorioso de Atenas, nueve siglos atrás, cuando se dio allí mismo, por especial providencia de Palas Atenea, tan amante de la guerra como de la filosofía (φιλοπόλεμος καὶ φιλόσοφος), el prototipo de la ciudad perfecta.

El mito de la Atlántida

Entre las muchas y portentosas hazañas de todo género consumadas por los atenienses en aquellas épocas fabulosas, de una especialmente se habría trasmitido la tradición entre los hierofantes egipcios, y era la victoria obtenida por Atenas sobre un pueblo insolente que se había enseñoreado de toda Europa y de toda Asia. La sede de aquel pueblo, y el origen de la invasión por lo tanto, habría estado en una isla denominada Atlántida, tan vasta como un continente en realidad, más allá de las Columnas de Hércules, y de la cual hicieron sus reyes un imperio grande y maravilloso.[20] Pero en el tiempo que siguió, hubo espantosos terremotos y cataclismos, con el resultado final que el sacerdote egipcio le habría pintado a Solón del modo siguiente: "En el espacio de un día y una noche pavorosos, todo vuestro ejército fue tragado de golpe por la tierra, y la misma isla Atlántida se abismó en el mar y desapareció. He aquí por qué todavía hoy aquel océano es difícil e inexplorable, a causa de los fondos limosos y muy bajos que dejó la isla al hundirse."[21]

He aquí también, podemos decir nosotros, el famoso mito de la Atlántida, que en rigor hubiéramos podido omitir, ya que no guarda ninguna relación precisa con la cosmología del *Timeo*. Si nos decidimos a trasladarlo con toda brevedad, ha sido por dos razones La primera, porque no deja de ser un detalle importante en la composición artística del diálogo, en cuanto que Platón nos va llevando así, gradualmente, más y más atrás en el tiempo, en una atmósfera cada vez más cargada de miste-

[20] 25 a: ἐν δὲ δὴ τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ ταύτῃ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων.
[21] 25 d.

rio y penumbra, hasta el tiempo inmemorial, o principio de todo tiempo, de su cosmogonía. La segunda razón, puramente sentimental, es el haber pasado la leyenda de la Atlántida, de europea que fue, a figurar prominentemente entre nuestras leyendas hispanoamericanas, y a tal punto confinante con la historia, que todavía en la tercera década de nuestro siglo se nos enseñaba en la primaria, como hipótesis no más, pero de ningún modo descartada, la de que bien pudieron llegar hasta este continente sus primeros pobladores a través de la Atlántida. Si de algún modo no se hubiera creído en ella, todo lo confusamente que se quiera, no habría cantado Rubén Darío, entre las glorias fabulosas de América, la de que

.conoció la Atlántida,
cuyo nombre nos llega resonando en Platón.

Platón, en efecto, él y sólo él, según parece estar hoy bien averiguado, es el autor de todo este infundio, y ésta sería, por sí sola, prueba suficiente, por si no hubiera otras, de su absoluto señorío sobre el pensamiento occidental. Por reverencia a Platón, y nada más, se creyó firmemente, hasta finales del siglo XIX por lo menos, en la existencia de la Atlántida, y todos los esfuerzos de los sabios no conspiraban a otra cosa que a averiguar su localización con toda exactitud. No era ningún fruto de nuestra fantasía tropical aquella leyenda sobre el tránsito de nuestros aborígenes, sino reflejo fiel de la ciencia europea. ¿Qué más aún? Todavía en 1913 un sabio geólogo francés, el profesor Termier, en un trabajo de gran erudición y sobre la base de datos estrictamente geológicos y oceanográficos, reafirmaba la existencia de la Atlántida, y precisamente en el emplazamiento señalado en el *Timeo*. En opinión del docto profesor, una vasta región continental, situada al oeste del estrecho de Gibraltar, se habría hundido repentinamente, y en una época relativamente *reciente:* hacia el fin del período cuaternario, por obra de un espantoso cataclismo, cuyas huellas, además, son, todavía hoy, bien visibles para los geólogos. Estas huellas serían, sobre todo, las profundas fosas longitudinales que bordean, así por el este como por el oeste, el Océano Atlántico; sedimentos de lava vítrea, como signo inconfundible de una región volcánica, y por último, y no por cierto lo menor, como vestigios elocuentes del continente desaparecido, los cuatro archipiélagos: Azores, Madera, Canarias e Islas de Cabo Verde, en todos los

cuales, en fin, se conserva hasta hoy una fauna de tipo no insular, sino continental. ¿Cómo no pensar que todas estas tierras no hayan sido partes integrantes del mismo continente?

Son datos, reconozcámoslo honradamente, que mueven profundamente la reflexión, al punto de preguntarnos si no estará hoy todavía en pie el problema geológico o paleontológico, de historia o prehistoria de la tierra, y si podrá además, lo que no parece muy probable, resolverse alguna vez definitivamente, en uno u otro sentido. Sólo que —y aquí está toda la cuestión— no es éste el problema que se le plantea al estudioso de Platón, sino únicamente el de esclarecer cómo o por dónde pudo Platón haber tenido aquella noticia sobre la existencia de la Atlántida, cualquiera que pudiese ser el fundamento de la tradición o leyenda que la sustentara. Ahora bien, de esto precisamente es de lo que no parece haber el menor rastro en toda la historiografía antigua, ni en la literatura en general. Nadie antes de Platón habló jamás de un conflicto entre los pueblos del Mediterráneo y los pueblos de la Atlántida, y de este continente ni por asomo. Nada tienen que ver con ella ciertos nombres lingüísticamente emparentados, como el de Atlas, padre de Calipso, en la *Odisea,* o como los Atlantes de que habla Herodoto, pero que son simplemente los habitantes de las tierras vecinas del monte Atlas. La conclusión que parece imponerse, por consiguiente, es que todo esto de la Atlántida no fue, como ya lo suponía Estrabón, sino ficción pura, y no de los sacerdotes egipcios, como lo cree el mismo Estrabón, al darle en este punto todo el crédito a Platón, sino de este último y de nadie más, del principio al fin.[22] En la hipótesis mejor, en la de que algún día se comprobase la existencia de la Atlántida, resultaría que Platón habría inventado un mito que luego se encontraría corresponder a la realidad, pero que, en el momento de ser proferido por su autor, fue, de todo en todo, la invención de un mito.

Pasemos adelante sin detenernos más en esto, como lo hacen los interlocutores del diálogo, los cuales, con el apetito estimulado por aquella primera descripción de la gloria legendaria de Atenas, quieren ahora, de una buena vez, retrotraerse al principio de todos los tiempos, y tener así un trasunto siquiera de

[22] "Toutes les probabilités sont pour que Platon ait inventé de toutes pièces l'histoire de l'Atlantide". Rivaud, *op. cit.*, p. 31. De la misma opinión es Taylor, quien dice a este respecto: "It should be clear that this whole tale is Plato's own invention." *Plato*, p. 439.

lo que pudo ser la humanidad, si vale la comparación, en su estado de inocencia original. Por acuerdo de todos los demás, y en mérito de su profundo saber en estas cosas, será Timeo quien deberá tener en lo sucesivo la palabra, y comenzar por la generación del mundo, para terminar en la naturaleza del hombre.[23] Después de invocar humildemente la bendición de los dioses, más necesaria aún en la grave empresa cuyo desempeño le han confiado sus amigos, da principio Timeo a su "canción", como llama modestamente a su relato, en la forma y por los pasos que a continuación diremos.

El Demiurgo y el Modelo

Dos seres ante todo –es así como entra luego Timeo en el corazón del asunto– deben distinguirse: el ser eterno y que no ha nacido jamás, y el que, por el contrario, nace siempre y no *es* jamás.[24] El primero –prosigue– es aprehendido por la intelección y el razonamiento, por ser siempre idéntico a sí mismo. El segundo, a su vez, es objeto de la opinión y de la sensación irracional, ya que nace y perece, y nunca *es* realmente (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Y todo cuanto nace, además, nace necesariamente por virtud de una causa, por ser imposible que cosa alguna pueda nacer sin causa.[25] Ahora bien, es patente que este cielo y este mundo que nos rodea pertenece al orden del devenir y la generación, y en consecuencia, "ha nacido, ya que es visible y tangible y corpóreo."[26] De su origen, por tanto, debe haber habido otra causa distinta de él.

Hasta aquí no tenemos, si se quiere, más que lugares comunes del platonismo, con excepción tal vez de lo relativo a la causa eficiente, cuya autonomía no se destaca con este vigor sino desde el *Político*. Pero inmediatamente después de la recapitulación de aquellos presupuestos ontológicos, y con perfecta conciencia de que ahora sí va a asumir la Causa suprema la personalidad que le compete, declara Timeo, con un sentimiento bien acusado de profundo temor reverencial, que es toda una hazaña descubrir al Hacedor y Padre de este universo, y que es imposible, una vez que se le ha descubierto, divulgarlo

[23] 27 a: ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως... εἰς ἀνθρώπου φύσιν.
[24] 27 d: τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε...
[25] 28 a.
[26] 28 b: Γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων.

a todos.[27] Esto de "descubrir", como advierte Sciacca muy sagazmente en su comentario, no ha de entenderse aquí en el sentido más trivial del término, ya que Timeo tiene bien firme, y desde hace mucho, la concepción que trata de explicitar, sino en el sentido de encontrar o aprehender "místicamente o en el fondo de la conciencia", la noción de Dios, con una riqueza de contenido mucho mayor de la que puede ofrecer el raciocinio puro. Por esto hay que cercar esta misteriosa realidad, desde todos los puntos de vista que fueren posibles, con toda la variedad nominal y semántica que nunca logrará, por lo demás, dar razón de un correlato propiamente infinito. Es el mismo procedimiento que empleará, andando el tiempo, fray Luis de León en los Nombres de Cristo. Pues así también Platón, aparte de llamarlo "Dios... el Dios que siempre es",[28] por su nombre más propio, busca otros más acomodados a nuestra condición humana, como los de Padre y Hacedor, y el que tendrá en general la prevalencia en este diálogo, de Artífice o Demiurgo.

¿Cómo tuvo efecto –es lo siguiente que ocurre preguntarse– la creación o generación del mundo? La respuesta de Timeo es la siguiente:

"Si este mundo es bello, y si es bueno su artífice, claro está que este último habrá tenido que mirar hacia el modelo eterno. Sólo en la hipótesis contraria, cuya enunciación sería nefanda, podría haber mirado a un modelo generado. Ahora bien, debe ser evidente para todos que el artífice ha contemplado el modelo eterno, ya que este mundo es la más bella entre todas las cosas generadas y su autor la más perfecta de las causas."[29]

De este texto, fundamental entre todos, resulta con toda claridad que el divino Artífice hubo de inspirarse, para su obra, en un modelo aparentemente fuera de él, y que este modelo es también, como el Artífice mismo, eterno (ἀΐδιον παράδειγμα). A fuer de modelo de este mundo, tiene que ser, él también, otro Mundo; y por esto se nos dice explícitamente que este mundo, por necesidad, es imagen o simulacro de otro mundo.[30] De manera categórica se rechaza la hipótesis de que el Demiurgo pudiera haber tomado por modelo un mundo engendrado.

[27] 28 c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.
[28] 34 a: ὂν ἀεὶ Θεός.
[29] 29 a: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δὲ ἄριστος τῶν αἰτίων.
[30] 29 a: ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

Es una hipótesis "nefanda" o impía, como derogatoria de la infinita bondad del Demiurgo, que quiere hacer lo mejor posible, mirando a lo mejor en absoluto.

La otra conclusión que nos interesa dejar firmemente establecida, es que no hay, en la cosmovisión platónica, sino dos entes eternos, que son el Demiurgo y el Modelo, a reserva de ver luego lo que por este último deba precisamente entenderse. Y como del Modelo se predica igualmente el carácter de divino ("Dios inteligible" se le llama en otro lugar"),[31] parece como si, por encima de todo el resto creado y generado, hubiera la suprema diarquía enunciada en aquellos dos nombres, y como tal, por ende, una dualidad irreductible. Es éste, por cierto, uno de los puntos más difíciles en la exégesis del *Timeo*. A reserva de tratarlo expresamente en su lugar oportuno, tomemos nota, por lo pronto, de que, como para mitigar o reducir aquella dualidad, aparece el Demiurgo, y a renglón seguido como Modelo él mismo, al decírsenos que su voluntad fue que todas las cosas fuesen, desde su nacimiento, todo lo semejantes a él que fuere posible.[32]

La efusión de su propia bondad por parte del Demiurgo: "exento de envidia"; la comunicación de su propia perfección, en la medida de lo posible, a sus criaturas, es así, en conclusión, la sola razón de ser de este mundo, el cual, si de solo su Autor dependiera, sería perfecto en su género, como lo declara Timeo al decir lo siguiente:

"Dios quiso que todas las cosas fuesen buenas, y en cuanto estaba en su poder, ninguna ruin; por lo cual, tomando este todo visible, que estaba sin reposo y moviéndose sin concierto y sin orden, lo redujo del desorden al orden, por juzgar ser esto en absoluto mejor que aquello. Y al que es bueno en grado sumo, no le estaba permitido hacer sino lo que es bello en grado sumo. Habiéndolo reflexionado, se dio cuenta de que con las cosas visibles por su naturaleza no podría hacerse sino un Todo carente de inteligencia, que no sería tan bello como un Todo inteligente; y se dio cuenta, además, de que el intelecto no puede producirse en cosa alguna si se le separa del alma. Fue por este razonamiento, pues, por lo que, después de haber puesto el intelecto en el alma y el alma en el cuerpo, organizó el universo, a fin de hacer de él una obra que fuese, por su naturaleza, la más bella y la mejor. Está en razón, por

[31] 92 c: νοητὸς Θεός.
[32] 29 c: πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

tanto, el decir que este mundo es verdaderamente un ser vivo, dotado de alma y de inteligencia, y que nació así por providencia de Dios."[33]

Es ésta, seguramente, una de las páginas más hermosas en la antología del optimismo teológico-filosófico: este nacimiento del mejor de los mundos posibles, "sin arruga y sin mácula", en el momento por lo menos de salir de manos de su Autor. Con ella guarda fiel simetría, y es como su complemento, la descripción correlativa, eco y amplificación de lo que ya vimos en el *Político*, de la condición en que estaban o *estarían* (es algo que procuraremos después dilucidar en cuanto podamos) los elementos de este mundo antes o simplemente prescindiendo de la intervención de su Ordenador. El texto es el siguiente:

"Antes de la formación del mundo, todos estos elementos se conducían sin razón ni medida. Y aún al principio, cuando el Todo hubo comenzado a ordenarse, fuego, agua, tierra y aire, tenían ya, sin duda, ciertas huellas de su naturaleza, pero evidentemente se encontraban en el estado que es de suponerse en todo aquello de que Dios está ausente."[34]

Es un texto que no puede leerse, si se lee despacio, sin profunda emoción. "Expresa admirablemente —comenta Auguste Diès— el pensamiento fundamental del platonismo: nada tiene realidad sino por la presencia, por la *parusía* del Ser inteligible y divino. Donde no está Dios, no hay sino desorden y no-ser."[35] Es, como dirá Pascal, la *misère de l'homme sans Dieu*, la única derelicción que debe afectarnos.

De estos textos, además, parece colegirse, en relación con la diarquía de que antes hablamos, la supremacía del Demiurgo sobre el Modelo, en mérito de los caracteres de dominio, potencia creadora y personalidad que al primero se atribuyen de manera absoluta. Dentro del esquema del *Timeo*, el Hacedor o Creador del mundo es, en opinión de Taylor, el Dios personal y único, en el sentido que lo entendemos hoy.[36]

Volvámonos ahora, como lo haría el Demiurgo, hacia el Modelo, el cual es, en la interpretación común, la causa *formal*

[33] 30 a-c: ... διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν.
[34] 53 a-b: ... ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός.
[35] Diès, *Autour de Platon*, París, 1927, II, 565.
[36] "In the scheme of Timaeus, we see that the efficient cause of the world is thought of definetely as a personal God, and this creator or maker is, strictly speaking, the only God, in our sense of the word." Taylor, *Plato*, p. 441.

del mundo visible, como el Demiurgo, a su vez, es la causa *eficiente*. En aquél, en efecto, están contenidas las Formas ejemplares —las Ideas, es decir— de todo cuanto aquí ha sido hecho y generado. Así lo declara Platón expresamente, sin duda para disipar el equívoco que pudiera resultar de la extraña denominación que aplica al Modelo, al llamarlo no sólo con este nombre (παράδειγμα), sino con el otro, y que se diría que usa con predilección, de Viviente inteligible: ζῷον νοητόν, el cual incluye en sí, como cifra y compendio que es de todos ellos, a todos los otros vivientes inteligibles: νοητὰ ζῷα πάντα. En este Viviente inteligible y perfecto (τέλειον), por lo tanto, la inteligencia del Demiurgo percibe las Ideas, en su especie y en su número, y determina que todas ellas, igualmente en especie y en número, se encuentren asimismo en este mundo.[37]

Con toda esta lexicología, hasta este momento insólita, ¿habremos llegado, ahora sí, a la concepción energética y vitalista de las Ideas que, en opinión de ciertos intérpretes, tendríamos ya desde el *Sofista*? A nuestro juicio, y apoyándonos en la exegética que estimamos ser la más sensata, no parece que ni siquiera aquí mismo y sobre la base de tales textos, pueda sustentarse esta interpretación. En primer lugar, está bien claro que el Viviente inteligible continúa siendo el mundo inteligible (κόσμος νοητός) a que estamos habituados, y que en estos mismos lugares se da como sinónimo de aquél: el asiento propio o repositorio de las Ideas, de las cuales no se nos dice para nada que hayan mudado la condición que tienen y que igualmente nos es bien conocida. De esta comprobación se deduce luego y con la misma evidencia, que la vida de este Viviente paradigmático y eterno (ἀΐδιον) no puede ser en ningún caso la vida biológica, si podemos decirlo así, que percibimos en los organismos animados de este mundo sensible, el cual, según nos ha dicho Timeo, no es eterno sino "nacido", por lo que pertenece por completo al orden de la generación y corrupción. ¿Cómo, entonces, o en qué sentido puede predicarse la vida del mundo inteligible?

La única respuesta posible, a nuestro entender, es que la vida está, sin duda, en el Viviente inteligible, sólo que de manera *eminente* y no *formal*, con arreglo al tecnicismo que los escolásticos hubieron de elaborar cuando se enfrentaron al problema

[37] 39 c: ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἔστιν ζῷον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

análogo de dar cuenta, hasta donde es posible, de las perfecciones divinas. No tenían ellos, es verdad, este otro problema del desdoblamiento de lo divino, digámoslo así, entre el Creador y el Modelo; pero justamente por esto, por proceder todo del Dios único, Creador y Paradigma al mismo tiempo, había que explicar cómo pueden encontrarse en Él ciertas perfecciones de las criaturas, las cuales, trasladadas a Dios tal cual, serían, por el contrario, evidentes imperfecciones, cuando no abiertas negaciones, de lo que no podemos concebir sino como Espíritu absoluto. La dificultad, pues, la resolvieron los escolásticos, o creyeron resolverla, distinguiendo en las perfecciones creadas aquello que tienen de perfección absoluta, para predicarla también *formalmente* de Dios (aunque siempre de manera análoga y *eminente*), y aquello que tienen de perfección condicionada, lo cual no puede atribuirse a Dios sino de manera exclusivamente *eminente*, como conteniendo implícita y superiormente, pero no como tal, lo que nos es dado en la experiencia sensible. De "cuerpo hermoso", verbigracia, se predica la hermosura de Dios *formaliter eminenter*, y la corporeidad, en cambio, *simpliciter eminenter*, potenciando al infinito la perfección óntica de la corporeidad y excluyendo la imperfección de la materia.

Es imposible alargarnos en esto más, ya porque no acabaríamos, ya porque nunca pueden verse estas cosas con perfecta claridad, como todo aquello, en general, donde la mente humana hace un supremo esfuerzo —pero siempre más o menos fallido— por representarse de algún modo, mediante términos forzosamente comunes, la relación entre lo infinito y lo finito: son puentes imaginarios tendidos sobre el abismo y nada más. No obstante, creemos que en algo habrán podido ayudar aquellos tecnicismos, con la explicitación que de ellos hemos hecho, para entender cómo no es la vida misma, sino la Idea de la Vida, la que alberga en sí el llamado Viviente inteligible; y si Platón se complace en llamarlo así, habrá sido, con toda probabilidad, por poner de manifiesto en el Modelo, con mayor energía que en todo lo demás, este doble carácter de inteligencia y vida que tanto le interesa ver circular por todo el universo. De otro modo, una vez más, no habría resuelto el antiguo y siempre obsesionante problema de la participación.

Otra cosa bien distinta acontece, naturalmente, con el Demiurgo. Él sí tiene, como Persona que es, la plenitud de vida que suponen sus predicados múltiples: inteligente, artífice, pa-

dre, hacedor, providencia, salvador . . . Bastaría el solo dato de la personalidad, ya que son concomitantes a la persona, por lo menos tal como entendemos esta noción en la filosofía occidental, el pensamiento y la voluntad. De vida espiritual se trata, por supuesto; de la que tiene en mente Aristóteles, después de Platón, al decir que "el acto del pensamiento es vida", y de todas, además, la más alta y la mejor.[38] De Dios expresamente, del Motor Inmóvil, dice esto Aristóteles, y luego en la *Ética,* aplicándolo al hombre, pone por encima de todas las formas de vida, la vida intelectual: ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος. El Demiurgo platónico, en conclusión, es algo tan vivo como el "Dios vivo" de que habla la Biblia.

De dos fuentes, por tanto, como diría Bergson, y que son aquí la Inteligencia y lo Inteligible, procede la creación entera, todo cuanto es hecho y generado. Y por más que la dualidad parezca a veces reducirse a la unidad, como cuando se dice que el Demiurgo quiso hacer este mundo "a su semejanza", o como cuando ocasionalmente se le llama "inteligible" a más de inteligente, todavía estos *obiter dicta* están muy lejos de superar la impresión prevalente de la separación. Nada tiene de extraño, por lo demás, ni hay que hacerle reproches a Platón, porque se trata de una limitación que jamás logró superar del todo el pensamiento antiguo. Si en Aristóteles, siempre obligado término de comparación, no se da aquel dualismo, es no más que por la simple razón de que en él no hay ejemplarismo divino. El Dios aristotélico, en efecto, es el Pensamiento que se piensa a sí mismo exclusivamente; y en cuanto al mundo, es, según todas las apariencias, coeterno con él y fuera por completo de su planeación y providencia. Como lo hemos dicho ya, habrá que esperar a que, por obra de San Agustín principalmente, se radiquen las Ideas en Dios, en su esencia misma en tanto que infinitamente imitable, para que todo quede en su punto; para que, como diría fray Luis de León, "ponga su silla la Unidad sobre todo."[39] Hasta donde puede verse, jamás pudo la razón humana alcanzar de Dios la noción que en la antigüedad tuvo únicamente, aunque por otra vía, el pueblo judío, al concebirlo como absolutamente único y como la plenitud del ser. Así lo

38 *Met.* 1072 b 26: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.

39 *Necesse est in mente divina ideas ponere . . . non secundum quod comparatur ad ipsum Deum, sed secundum quod ad alia comparatur,* dirá Santo Tomás, resumiendo, con acabada precisión técnica, la tradición postagustiniana. *Sum. theol.* XV, I.

comprobamos de nuevo en el *Timeo,* al decírsenos que este mundo es imagen o santuario de los dioses eternos,[40] que serían *por lo menos,* pues tampoco se limita su número, el Demiurgo y el Modelo.

Con base en estos textos y en los que aún nos quedan por ver, y que reflejan asimismo esta dispersión o pluralismo de lo divino, sostiene Léon Robin que no hay "nada de común" entre nuestra noción habitual de Dios y el Demiurgo del *Timeo.* Es ir demasiado lejos, a nuestro parecer, porque ciertamente hay algo, y aun mucho de común; y por esto hemos suscrito la interpretación contraria de Taylor. Pero en lo que sí le damos toda la razón al ilustre helenista francés, es en las precisiones siguientes, de acuerdo en todo con los textos: "Lo que le distingue radicalmente (al Demiurgo platónico del Dios nuestro) es que ni su entendimiento ni su voluntad son presididos por su naturaleza misma y por sus perfecciones, sino por la perfección de un modelo que se le impone, y no sólo por ser también él mismo eterno, sino por ser, además, *absolutamente perfecto:* el viviente o inteligible en sí, que contiene a todos los vivientes inteligibles, y que es, en fin, un Mundo, ya que la copia es un mundo."[41] No hay de parte nuestra la menor objeción; y aún nos queda por ver cómo prosigue esta pluralización de lo divino —o su desmonetización, para ser más claros—, al pasar ahora del plano de lo eterno e increado al de lo generado y temporal.

Lo espiritual y lo divino

Del Alma del Mundo —con ello hay que empezar— no se nos dice precisamente que sea divina, pero de lo divino participa, y no tanto por ser la primera y más excelente de las criaturas, cuanto por su composición muy especial, y que consiste, como dice Timeo, en ser mezcla o síntesis de lo Mismo y de lo Otro (ταὐτόν-θάτερον). Lo primero, en efecto, "lo que siempre es lo mismo", es la Idea en tanto que participada; ahora bien, la Idea es divina, como el Viviente inteligible que la contiene. Lo segundo, lo Otro, no es tan fácil determinarlo; trátase, sin duda, de uno de los textos más oscuros y más discutidos. No puede ser (por lo menos se resiste uno a admitirlo así) la materia corporal, ya que lo corpóreo no ha sido producido aún, y no pue-

40 37 c: τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα.

41 Léon Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* p. 138.

de, además, entrar en la composición del Alma del Mundo, a menos de negar todo lo que desde el *Fedón* sabemos sobre la noción del alma en general. No puede ser (así lo propone Sciacca,[42] y no vemos otra solución posible) sino una especie de *materia espiritual,* como lo hizo la escuela franciscana a propósito de los ángeles, para expresar de algún modo la composición de potencia y acto que forzosamente debe haber en toda criatura, inclusive en las sustancias intelectuales puras. Por otra parte, y sea cual fuere la interpretación que haya de darse al enigmático término, lo que importa retener sobre todo —y en esto hay acuerdo general en la exegética— es la concepción fundamental que tiene Platón del alma, tanto del Alma del Mundo como del alma individual humana, como síntesis de lo inteligible y de lo sensible, de lo eterno y de lo contingente. Desde el *Fedón* se nos mostró como medianera entre uno y otro mundo, como el agente más eficaz —el único tal vez— de la "participación". Con las Ideas tiene el parentesco (συγγένεια) que resulta de su simplicidad e incorruptibilidad; mas por otra parte, está del todo inmersa en el flujo del devenir, para ordenarlo y dirigirlo según las "razones" que contempla en la visión eidética. Es verdaderamente, como decía Marsilio Ficino, *copula mundi.* Y es también, conviene precisarlo, creación directa del Demiurgo, el Alma del Mundo desde luego, y del alma humana su parte intelectual, que es la que debe "ejercer el gobierno". "Dios —prosigue Timeo— nos la ha dado, como un genio divino, a cada uno de nosotros... y es ella la que, en razón de su parentesco con el cielo, nos eleva por encima de la tierra, siendo nosotros, como lo somos, una planta no terrestre, sino celeste."[43]

Después de la generación del Alma del Mundo, viene la de ciertos "dioses" *(sic)* que resultan ser, en concreto, cuerpos celestes: estrellas o planetas.[44] Es una de las creencias de la religión tradicional, que Platón no sólo conserva, sino que le añade, por decirlo así, la sanción filosófica al incorporarla a un diálogo que se ostenta con esta condición. Ni tampoco tiene por qué causarnos mayor sorpresa, ya que, para acabar con esto de una buena vez, este mundo, todo él, es también un dios, ni más ni menos. Un dios, además, que alguna vez no fue, como se ve con toda claridad en el pasaje donde Timeo habla del "cálculo" o plan que se formó el "Dios que siempre es", con respecto al

[42] En su comentario al *Timeo,* Principato Editore, Milán, 1965, p. 71.
[43] 90 a: ...ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον.
[44] "The *gods* of Timaeus are simply the stars". Taylor, *Plato,* p. 447.

"dios que había de ser alguna vez": así tal cual, sin la menor ambigüedad posible en el participio de futuro del texto.[45]

No parece que hayamos avanzado mucho desde los presocráticos, en los cuales campean sentencias como aquella de que "todo está lleno de dioses" (Tales de Mileto). No hay manera de evitar el malestar o la impaciencia que deja en el espíritu la lectura de los diálogos platónicos con esta exudación de lo divino por todos los poros. Y aun sin perder el humor, hay que reconocer, como dice monseñor Diès, que todo es dios o divino en este divinísimo Platón.[46] ¿Cómo, entonces, o a qué título puede merecer la teodicea platónica el alto rango que generalmente se le ha reconocido en la tradición filosófica de Occidente?

La respuesta, con todo, no es tan difícil como a primera vista pudiera parecer, con sólo que sepamos sobreponernos a aquel malestar y moderar nuestra impaciencia. A reserva de hacer después, como mejor podamos, la síntesis de la teología platónica, es indispensable desde ahora y sin salir del *Timeo,* entrar en ciertas precisiones y proceder a ciertos deslindes que mostrarán cómo hasta lo divino puede ser objeto de predicación proporcional y analógica. Y si se toman estos términos con el rigor que deben tomarse, tal y como los ha entendido la filosofía escolástica, no habrá inconveniente en admitir que, no obstante la homonimia, puede haber hasta una distancia literalmente infinita entre el ***analogatum princeps*** y los demás ***analogata.***

Lo que aquí nos interesa es tratar de ver claro en la semántica platónica de lo "divino", en cuanto este término denota una cualidad intrínseca del sujeto u objeto a que se aplica como adjetivo. En consecuencia, no tiene por qué preocuparnos —y hay que descartarlo desde luego— el vocablo en cuestión cuando manifiestamente se emplea en sentido extrínseco o hiperbólico. De lo primero pueden ser buen ejemplo los textos del *Eutifrón,* donde el personaje de este nombre presume de ser experto en las "cosas divinas" (τὰ θεῖα), por lo cual se entiende no sólo lo relativo a los dioses mismos, sino también, y acaso sobre todo, las prácticas del culto en general. Τὰ θεῖα es aquí, en suma, sinónimo de "religión", de la religión oficial y establecida; y al poner esta expresión en boca de uno de los personajes del diálogo, su autor no toma, por ello mismo, ninguna posición.

[45] 34 a: οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν.
[46] "Tout est dieu ou divin chez ce trop divin Platon." Diès, *Autour de Platon,* II, 555.

En lo que atañe a lo "divino" hiperbólico, es algo que todo griego tenía en la sangre y en el habla desde los tiempos de Homero por lo menos, en cuyos poemas son "divinos" prácticamente todos los personajes, no sólo los reyes y los héroes, sino hasta la "divinal" nodriza y el "divinal" porquerizo. Apenas ciertas figuras abiertamente repulsivas como Tersites, por ejemplo, excluyen de sí un apelativo que no significa, en todos estos casos, sino un predicado de valor o excelencia, bien que hiperbólicamente potenciado. Es una simple figura de dicción y nada más; y no le hagamos ascos a Platón, griego hasta la médula, por haberla empleado tan profusamente, a veces inclusive con cierto dejo de ironía, como cuando su Sócrates llama "varón divino" (θεῖος ἀνήρ) al sofista que tiene enfrente, y sobre todo cuando es un tipo tan regocijado como Hipias o Pródico. Nosotros mismos ¿qué más? lo hacemos a diario, en broma con los amigos, y en serio con los mayores artistas o poetas, "divinos" entre todos.

Es a partir del *Fedón* donde lo "divino" asume un carácter filosófico bien definido, al aplicarse a las Ideas, juntamente con los otros predicados de "eterno, inmortal, incorruptible e inmutable", con todos los cuales se pretende configurar el reino de lo inteligible, por oposición al mundo de lo corpóreo y perecedero. En este sentido, por tanto, "divino" se opone a su contrario, que es lo "humano", en cuanto que esto último, salvo por la parte del alma intelectual, pertenece por entero al orden de la generación y corrupción. Lo "divino", por último, en los textos del *Fedón* por lo menos, no remite necesariamente a un "dios" específico, y no es posible, así sin más, identificar las Ideas con la divinidad. No será sino en la *República* cuando podrá plantearse, y únicamente con respecto a la Idea del Bien, el problema de la identificación.

Ahora bien, este sentido de idealidad o espiritualidad, y por ello mismo de mayor altura ontológica —ya que la Idea es el ser más verdadero y auténtico— lo conserva lo "divino" en todo el resto de la obra platónica, con inclusión, por tanto, del *Timeo*. No sólo, sino que el adjetivo admite grados de comparación hasta el superlativo, en proporción justamente a su semejanza con las Ideas, que son supremamente divinas, "divinísimas", como resulta con toda claridad del siguiente pasaje del *Político:*

"Conservarse siempre en el mismo estado y permanecer eternamente idéntico, no conviene sino a las cosas que son de todas las más divinas, y la naturaleza corporal no es de este orden."[47] Τὰ θειότατα está aquí por las Ideas o Formas inteligibles.[48] De ellas hacia abajo, en consecuencia, hay una como decantación de lo divino, y el epíteto continuará aplicándose, con mayor o menor intensidad y como una especie de halo luminoso —que puede ser en ciertos casos una simple aureola decorativa—, a todo aquello que de algún modo tiene similitud con las Ideas. Es el caso de los cuerpos celestes, según la concepción que de ellos se tiene en la astronomía antigua, tanto por la regularidad de sus revoluciones como por estar exentos, en su mayoría por lo menos, de la corrupción o decadencia que afecta a este nuestro mundo sublunar. Por esto son llamados "dioses": por la relativa identidad que llevan consigo, y que es remedo de la absoluta identidad de la Idea. Pero cuánta diferencia, literalmente abisal, haya entre estos *dii minores,* diosecillos en fin de cuentas, y el "Dios que siempre es" o el Viviente inteligible, es algo que se impone por sí mismo a todo aquel que lea el texto desapasionadamente y sin opiniones preconcebidas. Pretender anular esta diferencia por sólo la homonimia de lenguaje (operación equivalente a convertir la teología platónica en una de tantas variantes del panteísmo), es tanto como incurrir en un anacronismo, en cuanto que trasponemos a aquella teología nuestro concepto actual de la naturaleza divina, cuya comunicabilidad no la entendemos hoy, cuando se da, sino de manera plena y absoluta, como entre las tres Divinas Personas del Dios único. Pero entonces no se entendían las cosas así, sino que la imagen creada recibía el mismo apelativo del Modelo increado y del Artífice creador, pero la apelación común no significa necesariamente identidad de naturaleza.

La verdadera dificultad, una vez más, no está en los dioses menores, creados y subordinados, sino en los *dii maiores,* igualmente increados y absolutos: el Demiurgo y el Modelo. No hay modo de superar la diarquía y resolverla en la monarquía de alguno de los dos, ya que si, por una parte, el Demiurgo puede reivindicar sobre el Modelo la personalidad, con todo lo que

[47] *Pol.* 269 d.

[48] "C'est donc bien le monde des Formes que désigne sans ambiguïté l'appellation τὰ θειότατα." Jean Van Camp et Paul Canart, *Le sens du mot* θεῖος *chez Platon*. Lovaina, 1956, p. 218. Para quien desee seguir paso a paso la evolución del vocablo, recomendamos esta excelente monografía, de carácter más bien escéptico que crédulo en cuanto a la idea de un Dios personal en la teología platónica.

esta noción lleva consigo en la escala ontológica y en el orden operativo, el Modelo, a su vez, en tanto que sinónimo de mundo inteligible, tiene en su favor el ser la pauta eterna y absoluta de toda realidad actual o posible. Del principio al fin del platonismo, esta pauta es la Idea. Por ella y en función de ella tiene todo lo demás ser y valor. A propósito del mito de la cabalgata celeste en el *Fedro,* por ejemplo, ha llegado a decirse, y por muy autorizados intérpretes, que los dioses son dioses no por su naturaleza, sino porque su vida y alimento sempiterno es la contemplación de las Ideas; y que por esto solo se distinguen de las almas humanas, que no tienen esta visión sino fugazmente, antes de su encarnación en el cuerpo mortal, o como paréntesis igualmente transitorio entre sus sucesivas reencarnaciones. Del Demiurgo del *Timeo* sería probablemente una osadía afirmar otro tanto, ya que por todo cuanto hemos visto: por su personalidad y potencia creadora sobre todo, la divinidad parece tener en él cierto carácter autónomo. Y sin embargo, aparte de lo que ya sabemos sobre su dependencia del Modelo en el acto de la creación, puede uno preguntarse también si no será el Modelo anterior al Demiurgo, con anterioridad lógica por lo menos, precisamente por la condición que tiene el primero de ser Modelo universal sin restricción alguna. Que no es una lucubración ociosa, se ve por lo que dice Albert Rivaud al plantear denodadamente la cuestión en los términos siguientes: "A primera vista, y puesto que el Viviente en sí debe contener el modelo de todas las realidades, ¿no será preciso que haya en él un modelo de la misma Divinidad?" [49]

Pero tampoco es fácil contestar afirmativamente, porque habría que resolver entonces el otro problema de saber cómo pudo producirse el Demiurgo, dado que las Ideas, según ha quedado suficientemente averiguado, no tienen por sí mismas eficacia operativa, sino que es menester el concurso de una causa eficiente. Habría que pensar entonces en otro Demiurgo productor del que con este nombre conocemos, y que se inspiraría —apenas hay que decirlo— en la supuesta Idea del Demiurgo contenida en el Viviente inteligible. Pero con esto tendríamos ya tres Demiurgos: el ideal, el productor y el producido, o sea, ni más ni menos, el "tercer hombre", que sería aquí el "tercer dios", y con el consabido *regressus in infinitum* que lleva consigo el famoso argumento.

[49] Rivaud, Introducción al *Timeo,* p. 37.

No creemos posible decir sobre esto más ni esclarecerlo más. Podríamos, por supuesto, continuar acopiando autoridades o prolongar sin dificultad esta o aquella línea argumentativa, pero sería un puro virtuosismo verbal. La única conclusión cierta es que la Idea, la Inteligencia y el Espíritu, son para Platón las realidades supremas, y que su Dios, cualquiera que haya sido, es, con toda su bondad, un Dios intelectualista, y en ningún caso la Voluntad pura, como el de Duns Scotus, por ejemplo. Pero en cuanto a la *reductio ad unum* de aquellas entidades, o a la supremacía de cualquiera de ellas sobre las demás, es un afán tan legítimo como baldío dentro del platonismo. Eco del Dios cristiano más que del Dios platónico, y aunque profundamente impregnado de espíritu platónico, son los versos, que siempre me han sobrecogido, de nuestro mayor poeta:

Dios y la idea, por distinto modo,
pueden sólo flotar en la marea
del objeto y del ser. Dios sobre todo,
y sobre todo lo demás, la idea.[50]

Lo temporal y lo eterno

Con el Alma del Mundo y con todo cuanto le está ontológicamente subordinado en el orden de la generación, aparece el tiempo, con cuya noción, y más en el contexto del *Timeo,* entramos en otra problemática tan compleja como apasionante. Comencemos por transcribir el siguiente texto fundamental:

"Cuando el Padre que lo había engendrado vio vivir y moverse este mundo, imagen creada de los dioses eternos, alegróse de ello y, en su gozo, pensó en cómo podría hacerlo más semejante aún a su modelo. Y de la misma manera que este modelo es un Viviente eterno, se esforzó, en la medida de su poder, por hacer igualmente eterno a todo el universo. Ahora bien, y como manifiestamente era imposible adaptar perfectamente a un mundo engendrado la naturaleza eterna de aquel Viviente, concibió la idea de formar una especie de imagen móvil de la eternidad. Y así, mientras organizaba el cielo, creó simultáneamente, a ejemplo de la eternidad una e inmóvil, esta imagen eterna que se desenvuelve según un ritmo numérico, y que nosotros llamamos Tiempo." [51]

[50] Díaz Mirón: "A las cosas sin alma."
[51] 37 c-d.

Esto por la noción misma, y esto más que sigue, como explicitación de lo temporal por contraste con lo eterno:

"Días y noches, meses y estaciones, no existían antes del nacimiento del cielo, pero a su nacimiento se proveyó simultáneamente con la organización de aquél; todo esto, en efecto, son divisiones del tiempo. Pasado y futuro son especies engendradas del tiempo; y cuando las trasladamos fuera de propósito a la sustancia eterna, es porque no nos damos cuenta de su naturaleza. De esta sustancia, en efecto, decimos que era, es y será, cuando, en verdad, el *es* únicamente conviene a aquella sustancia; y el *era* y el *será*, por el contrario, hay que reservarlos a la realidad que nace y progresa en el tiempo... El tiempo, en suma, ha nacido con el cielo, a fin de que, engendrados simultáneamente, se disuelvan simultáneamente también, si es que alguna vez llegan a disolverse, y fue hecho a ejemplo de la naturaleza sempiterna, a fin de parecérsele lo más posible según su capacidad. Pues el Modelo existe y *es* desde toda la eternidad, y el cielo, por el contrario, de un extremo al otro del tiempo en su totalidad, *ha sido* y *es* y *será*." [52]

Éstos son, según creemos, los textos fundatorios, en la filosofía occidental, de la diferencia entre lo temporal y lo eterno; y no por fundatorios dejan de ser maravillosamente profundos y precisos. Meditémoslos bien, y veamos lo que de ellos resulta, ya sea en rendimiento apofántico, ya en residuo aporético.

Lo primero que está claro es que el tiempo, haya tenido o no principio (de esto hablaremos luego), es concomitante no sólo al mundo creado en general, sino a un mundo organizado, lo suficientemente, por lo menos, como poder señalar, con cierto ritmo y medida, por las revoluciones de los cuerpos celestes o por lo que sea, la regularidad de su desarrollo. El tiempo, en efecto, es medida o número del movimiento: *mensura motus, numerus motus*, según las conocidas definiciones escolásticas, que remontan, en última instancia, al *secundum numerum* (κατ' ἀριθμόν) del texto platónico. Hablando en rigor, además, esto de "mundo organizado" es una expresión tautológica, ya que "mundo" o "cosmos", que es lo mismo, designan un orden, cualquiera que sea, por oposición al caos.

De esta primera comprobación: que no hubo tiempo antes del mundo, se desprende la de que no hubo tampoco un tiem-

[52] 37 e y 38 b: τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.

po que habría sido concomitante, a su vez, con un estado puramente caótico de la materia informe. Si Platón se refiere a dicho estado ocasionalmente, es apenas a título de posibilidad lógica, para hacer ver lo que *habría* podido ser un mundo *inmundo*, privado de la intervención del Demiurgo, pero no porque lo suponga como algo real. Era ésta la interpretación sostenida, desde los días de la vieja Academia platónica, por Xenócrates, su tercer escolarca; asumida igualmente, al parecer, por Aristóteles, y refrendada actualmente por Taylor, a quien debemos el mejor comentario que se haya escrito sobre el *Timeo* en los tiempos modernos.[53]

Aclarado lo anterior, nos quedan aún dos problemas mayores que es imposible soslayar. El primero si, en la cosmovisión platónica, el mundo ha tenido o no un principio. El segundo, si puede o no hablarse de una verdadera creación, que por esto mismo tendría que haber sido *ex nihilo*. Veamos si los textos permiten resolverlos, o hasta dónde.

En relación con el primer problema, no parece que Platón se haya pronunciado categóricamente en uno u otro sentido. Más aún, no parece siquiera que Platón se haya planteado formalmente la cuestión, en el *Timeo* por lo menos; y no tiene por qué causarnos mayor sorpresa esta aparente laguna en una cosmología que desearíamos omnicomprensiva. Esto, empero, no es posible hacerlo al hombre con la sola luz de la razón; y Platón, después de todo, no tiene la pretensión de haber sido el consejero o asistente del Demiurgo, como para saber si el mundo empezó a existir alguna vez, o si, por el contrario, ha existido desde siempre. Lo único que podía hacer, como filósofo, era afirmar simultáneamente la existencia de algo generado (γεγονός) y de algo eterno (ἀΐδιον). Para esto le bastaba con coordinar el testimonio de sus sentidos sobre la existencia de lo corruptible y perecedero, con la otra certeza, por la vía intelectual esta vez, de que lo contingente y relativo no puede encontrar la razón suficiente de su existir sino en lo incondicionado y absoluto. En esto son claros los textos, y muy ambiguos, en cambio, en lo de la eternidad o principio del mundo; y ya desde la primera generación de la Academia anduvieron sus miembros a la rebatiña en la interpretación del maestro en este punto preciso. Para Aristóteles, el mundo del *Timeo*,

[53] "Thus the language which seems to imply a primitive state of pure chaos cannot be meant seriously, and so far Xenocrates seems to be right in his interpretation." *Plato*, p. 443.

justo por ser "engendrado" (γεννητός), habría tenido principio. Para Xenócrates, por el contrario, no puede desprenderse esta consecuencia del mero hecho de la generación, la cual bien pudo haber sido coeterna con el Demiurgo; ni tampoco, además, de la forma en que Timeo lleva a cabo su narración, al presentarnos al Demiurgo como reflexionando *antes* sobre lo que va a hacer *después*. Son simplemente, como dice Xenócrates, artificios de lenguaje para hacer más amena o comprensible la exposición (διδασκαλίας χάριν).

Conviene tener presente, antes de seguir adelante, que el problema de la eternidad del mundo se plantea sobre todo, con el carácter de ambigüedad que ha quedado indicado, dentro del platonismo. En el aristotelismo, en cambio, se impone la solución afirmativa, es decir la coeternidad del mundo con el Motor Inmóvil, dado que éste no tiene la menor parte en la generación del ente móvil, y siendo así, no puede asignarse arbitrariamente a este último ningún principio. Con perfecta lógica, por tanto, Aristóteles puede afirmar que el mundo es ingenerado e incorruptible, que es uno y eterno, y que no ha tenido principio ni tendrá fin.[54] Pero Platón no puede decir otro tanto, ya que, según su concepción, el mundo entero es obra del Demiurgo, y siendo así, no hay modo de saber, en filosofía pura, si su generación es o no desde siempre. En cualquier hipótesis, no obstante, es idéntica la diferencia ontológica, siempre infinita, que media entre lo ingenerado y lo generado, entre el Creador y su criatura. La imaginación sobre todo nos impide verlo así a primera vista, pero la reflexión filosófica nos hará sobreponernos a la imaginación y poner las cosas en su punto.

"Duración" es el término genérico que comprende en sí, como sus especies, la eternidad, el tiempo y otra duración muy especial que, a falta de una denominación mejor, suele llamarse evo o eviternidad.[55] Esta última sería la duración propia de los espíritus puros, pero creados (como los ángeles de la teología cristiana), en cuyas operaciones hay cierta variabilidad o sucesión, pero que no se mide, como la nuestra, por los ciclos regulares de la naturaleza. Y si mencionamos esta duración es

[54] *De caelo*, 10-12: οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι ... ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων.

[55] Del latín *aevum*, que significa, sin mayores precisiones, "larga duración".

apenas por el escrúpulo de no omitir ninguna de las especies del género, pero no porque deba preocuparnos aquí y ahora, como las otras dos. Son éstas las que importa distinguir, una de otra, con el mayor cuidado.

Fuera de convenir una y otra noción en la continuidad de la existencia (esto y no otra cosa significa "duración"), en todo lo demás son completamente diferentes el tiempo y la eternidad. Si hablamos en uno y otro caso de "continuidad", es sólo porque el lenguaje no da para mayores finuras, pero a sabiendas de que, con referencia a la eternidad, no aludimos de ningún modo a una continuidad de tracto sucesivo, como la temporal. La eternidad, según la maravillosa definición de Boecio, es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable: *Interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio.* Es la duración que compete exclusivamente al Ente infinito; y como de este Ente se predica necesariamente la vida entre sus perfecciones, por esto la pone Boecio en su definición de la eternidad.[56] Lo demás no necesita declararse más, porque es de las muy pocas cosas claras en filosofía; y si alguna comparación pudiera servir para ilustrarlo más, diríamos simplemente que la eternidad es como un instante que no termina. Por esto dice Platón, con gran acierto, que del Ser eterno no puede decirse sino que *es*, en presente absoluto.

Del ser temporal, por el contrario, es más seguro decir que ha *sido* y que *será*, y no que *es;* porque en tanto que el pasado y el futuro podemos en cierto modo congelarlos, no así el presente temporal, el cual, en el acto mismo de su aparición, está *ya* declinando hacia el pasado y proyectándose hacia el futuro. Por algo Platón parece rehuir este momento del presente en su descripción del tiempo; y Aristóteles, por su parte, lo omite del todo en su famosa definición, con arreglo a la cual el tiempo es el número o medida del movimiento según lo anterior y lo posterior, o también —como suele igualmente traducirse—, según un "antes" y un "después".[57] Y por aquí vemos luego cómo no obstante sernos del todo familiar (o más aún que esto, porque es nuestra vida misma) el tiempo es más difícil de conceptualizar, por nosotros y para nosotros, que el eterno presente de la eternidad. El *nunc temporis* de los escolásticos, o en tér-

[56] *Illud quod est vere aeternum, non solum est ens sed vivens*, dice Santo Tomás en apoyo de dicha inclusión. *Sum theol.* x, 1.

[57] *Phys.* IV, 11: ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον·

minos más modernos, la *durée réelle* de Bergson, lo que más nos importa, por ser, precisamente, nuestra experiencia vivida, escapa de este modo a la percepción intelectual, y no así, en cambio, lo que, por *haber sido* o *haber de ser*, es el tiempo no vivo, sino *ya* muerto o *aún* no nacido. Y sin embargo, y justo por esto mismo, es más fácil o menos difícil representarnos una sucesión temporal indefinida hacia adelante o hacia atrás: un tiempo sin principio ni fin, como dice Aristóteles.

Lo de "hacia adelante" lo entendemos bien y lo aceptamos todos. Es nuestra vida cotidiana, y no nos cuesta ningún esfuerzo admitir que el universo en su conjunto, o en cualquiera de sus partes, haya de continuar indefinidamente. Que otra cosa pueda decirnos en contrario la física moderna (nos referimos naturalmente a la ley de la degradación de la energía postulada por Carnot), no afecta para nada la posibilidad de aquella representación, que es lo único que aquí nos interesa.

La dificultad está, y ha estado siempre, en la representación del "hacia atrás" Es aquí donde nos da vueltas la cabeza al tratar de imaginar o concebir un mundo y un tiempo sin principio. No que hubiera podido haber, como si dijéramos, un tiempo antes del tiempo que conocemos; un tiempo en el cual el mundo no habría existido. y que, por consiguiente, habría sido la medida o numeración de la nada. Esto es, con toda evidencia, radicalmente imposible, porque el tiempo, una vez más, es concomitante del mundo, como medida que es del orden sucesivo de su desarrollo. No es así como debe plantearse el problema, sino que la alternativa se da, como dice Taylor con toda precisión, entre si el orden de los acontecimientos cosmológicos ha tenido un *primer miembro*, o si, por el contrario, no lo tuvo nunca. Ahora bien, y por más que hoy propendamos instintivamente a abrazar más bien el primer término de la opción (por influjo tal vez del relato bíblico), no hay ningún absurdo filosófico en la adopción del segundo, y ya sea que nos coloquemos en la hipótesis creacionista o en la de que el universo haya existido desde siempre en sí y de por sí. De cualquier modo, podemos tanto proyectar el tiempo hacia adelante, en forma que no tenga nunca un último término, como retrotraerlo indefinidamente en una serie sin primer término. En uno y otro caso, y salvo la diferente dirección que le imprimimos, se trata exactamente de la misma operación mental.

No sólo los antiguos, sino los mismos teólogos cristianos, no tuvieron dificultad en asumir una y otra posición: la de la

eternidad o la del principio del mundo, como perfectamente defendibles ambas en filosofía. Dios pudo haber creado el mundo *ab aeterno* si tal hubiese sido su voluntad; y es sólo por la fe, como dice Santo Tomás, y no por ninguna demostración filosófica, como sabemos que de hecho tuvo principio.[58]

Parecería como si no hubiese más que decir sobre la confrontación que en el *Timeo* se nos presenta entre tiempo y eternidad. Y con todo, hemos de hacer aún hincapié en algo que ha podido tal vez obnubilarse con la hipotética admisión de un mundo y un tiempo sin principio, y como si con este auténtico *regressus in infinitum* se emparejara más o menos lo temporal con lo eterno, al punto de tornarse prácticamente imperceptible la diferencia entre una y otra duración, y entre los entes a que respectivamente corresponden.

Con la mayor energía hay que decir que no es así en absoluto. El Creador sigue siendo creador y la criatura criatura, lo mismo en la creación *ab aeterno* que en la creación con principio. En uno y otro caso es exactamente la misma e igualmente infinita la diferencia entre el *Ens a se* y el *ens ab alio;* entre quien tiene el ser por sí mismo y el que lo recibe de él como don gratuito, y por esto mismo revocable en cualquier momento a voluntad del dador. Si le plugo dárselo con o sin principio, es asunto de Él, y es por completo indiferente para la condición de la criatura, la cual tiene *de suyo* nada más que el no-ser, y el ser, en cambio, como adventicio y recibido. Muy bien lo expresa Gredt al decir que, en la hipótesis de que el mundo fuese *ab aeterno*, no tendría principio de incepción, pero sí principio de origen y causalidad, y que, por tanto, el no-ser habría igualmente precedido al ser del mundo, no en su duración, pero sí en su naturaleza.[59]

Todo lo anterior tiene plena validez no sólo —o ante todo— en la hipótesis de la creación *ex nihilo*, sino igualmente dentro del contexto platónico que estamos examinando, toda vez que el Demiurgo es por lo menos el "generador" del mundo, si ya

58 *Quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Sum. theol.* XLVI, 2. Y lo del principio del mundo lo funda el santo, más aún que en el relato del *Génesis*, en las palabras de Jesús en la última cena: "Glorifícame, Padre, con la gloria que tuve en Ti, antes que el mundo fuese."

59 "Si mundus esset ab aeterno, non haberet principium inceptionis in duratione, haberet tamen principium originis et causalitatis, ac proinde non-esse praecederet esse mundi non duratione, sed natura." Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, 1961, II, 311.

no su creador en el sentido más riguroso del término. Dentro de la concepción aristotélica, por el contrario, de un mundo que aparentemente no debe su ser al Motor Inmóvil, aquella dependencia no puede evidentemente ser la misma, pero aún en esta hipótesis, lo temporal, con o sin principio, no es sino una imagen de lo eterno, y jamás podrá haber, entre uno y otro, identidad de naturaleza. Entre lo eternamente actual e inmutable y lo eternamente sucesivo y mudable, no hay modo de colmar el abismo. Al primero solamente conviene la plenitud del ser que se enuncia en el absoluto "es" de su duración. Del segundo, en cambio, por lo que antes dijimos, no puede propiamente predicarse el "es", sino tan sólo el "fue" y el "será", y como de ambos puede decirse que *no* son (porque el primero *ya* no es, y el segundo *todavía* no es), resulta, en conclusión, que lo propio del ente temporal, cualquiera que sea su dilatación en el tiempo, hacia adelante o hacia atrás, es, en suma, el no-ser: lo único que puede reivindicar como su patrimonio exclusivo.[60] No es, por tanto, el *ser para-sí*, como pretende Sartre, el que introduce la nada en el mundo, sino que la lleva consigo, desde el principio o más allá de todo principio, la criatura temporal.

En este punto, a lo que nos parece, vio más hondo Platón que Aristóteles, al reservar el primero el adjetivo ἀΐδιον ("eterno" propiamente dicho) exclusivamente para el Demiurgo y el Modelo, en tanto que el segundo no vacila en adjudicarlo tanto al Motor Inmóvil como al mundo. Con ello hace ver Platón que no es la duración indefinida, así como quiera, lo eterno como tal, sino la siempre actual y plena posesión del ser.[61] En términos de plena modernidad, ligando la noción del tiempo con las otras dos correlativas de evolución y de historia, lo expone Taylor de la siguiente manera:

"En la terminología más precisa de Platón, el mundo es un γεγονός: algo que ha llegado o está llegando a ser, y no un ἀΐδιον o eterno. Así no haya habido nunca un primer acontecimiento, todo lo sensible ha *emergido* como el resultado de un

[60] No podemos pasar por alto la sorprendente concordancia entre el "es" del *Timeo*, como la nota por excelencia distintiva de lo eterno y divino, y el nombre "El que es", que notifica Dios a Moisés, como el suyo propio, en la teofanía de la zarza ardiente.

[61] "C'est donc une continuité successive sans commencement ni fin, en face d'un éternel présent." León Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, p. 141.

proceso. En la concepción platónica, el mundo está siempre en evolución, así no haya empezado nunca la evolución ni deba acabar nunca; y por esto el mundo, al contrario de Dios, tiene historia. Está siempre en proceso de hacerse, y no hay jamás un punto en que esté todo hecho."[62]

El universo como música

No seguiremos a Platón en todos los pormenores del *Timeo* concernientes a la creación o formación de las demás criaturas en particular. No estamos haciendo un comentario profesional del diálogo, sino dibujando apenas las grandes líneas de su construcción. De acuerdo con este plan, bastará decir que así como el Demiurgo crea directamente las sustancias espirituales, entre ellas el alma humana, así también, en lo demás, encomienda al Alma del Mundo la creación u organización de las sustancias corporales. De una parte, en efecto, el Alma Cósmica tiene acceso a la contemplación de las esencias eternas y perfectas, y de la otra, por estar en ella el principio de la vida y del movimiento, puede expandirse por todo el universo para introducir en él, según la pauta del divino modelo, la medida, el orden y la proporción. Bajo su dirección y por obra de ella, la materia escapa al caos, se coordina y deviene un mundo en la medida en que se vuelve a las Ideas, y al abrirse a ellas en la plasticidad de su indigencia, recibe su augusta impresión.

No se trata, además, de una impresión estática, recibida de una vez por todas, como la del sello en la cera, por ejemplo, sino que hay también, correlativamente, una respuesta dinámica por parte de la naturaleza, la cual tiende sin cesar a aproximarse, en la medida de sus virtualidades, a la perfección de lo inteligible. Con esto son las Ideas no solamente causa formal o ejemplar, sino igualmente la causa final suprema, la que coordina y resume todas las finalidades concretas que son patentes sobre todo en la evolución de los organismos vivos o en el simple desarrollo, por cada uno, de sus respectivos procesos biológicos. Es algo que no ha podido ni podrá jamás explicar el mecanicismo, a menos de fingir hipótesis tan extravagantes como las *bêtes-machines* de Descartes, y por algo el mismo Kant, tan avenido en lo demás con el mecanicismo, se vio obligado a dar cabida a la finalidad en tratándose de la biología. De Platón viene, por

[62] "'...It is always getting itself made; there is never a point at which it is full-made." Taylor, *Plato*, p. 444.

tanto, esta idea de la evolución que Aristóteles desarrollará luego tan magistralmente en el concepto central de "entelequia", y cuyas leyes o tendencias más radicales se afanarán por encontrar, hasta la época más reciente, filósofos como Herbert Spencer o Henri Bergson.

En todos ellos, o más aún en toda filosofía de la evolución en general, y dígase con estas o con otras palabras, hay la admisión de una especie de instinto o intuición, todo lo oscura o sorda que se quiera, que hay en toda la naturaleza por elevarse sin descanso a lo perfecto y lo mejor, de algún modo, por tanto, sentido o entrevisto por todos los entes que se alinean en la gran cadena del Ser, como decía Lovejoy: *the great chain of Being.* Con tanta fuerza sintió Spencer todo esto, que le fue preciso —a falta del nombre de Dios que no podía él pronunciar— apelar a lo que llamó el Poder Desconocido *(Unknowable Power)* para designar la central coordinadora, digámoslo así, del tránsito continuo y universal de lo indefinido a lo definido, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo simple a lo complejo, de lo imperfecto a lo perfecto. De todas estas leyes postuladas en estos términos por el filósofo inglés, algo debía existir, más allá y por encima de ellas, para dar alguna razón de su armonioso y necesario cumplimiento. De lo contrario quedaremos a ciegas irremisiblemente.

Sin las inhibiciones de Spencer, Platón y Aristóteles llamaron Dios a Dios, y llamaron sencillamente *amor* a esta fuerza universal que mueve a cada ente a perseguir la realización, cada vez más perfecta, de su forma inteligible, y que es, en última instancia, el amor del Viviente eterno y absoluto. De él dice Aristóteles que "mueve como lo amado"; y si Platón no lo dice así en el *Timeo,* es porque ya lo había dicho en el *Banquete,* al hablar del amor de la inmortalidad que enciende y mantiene, en el seno de la naturaleza, el presentimiento primero, y luego la visión —en la criatura racional— del Bien y la Belleza.

De Platón es esta vez, de él privativamente, este énfasis en la belleza. No una sino muchas veces nos ha hablado de la belleza que el Divino Artífice supo imprimir en este mundo nuestro (καλὸς ἔστιν ὅδε ὁ κόσμος), y no es necesario volver sobre esto, Pero hay algo en que no suele reparar ya no digamos el lector ingenuo o primerizo del *Timeo,* sino ni siquiera la generalidad de sus comentadores, y es en que Platón tomó esto tan en serio, que toma las proporciones de la escala musical, ni más ni menos, como pauta inflexible en la articulación de la creación

entera, de los cuatro elementos a las revoluciones de los cuerpos celestes. Muy lejos nos llevaría el querer apurar este paralelo en todos sus pormenores, y yo por mi parte no podría en esto decir nada por mí mismo, dada la nulidad de mis conocimientos técnicos en materia musical. Afortunadamente lo ha hecho, con el mayor rigor y precisión, Clodius Piat, al cual me remito, así como a los que deseen mayores esclarecimientos. De los escrupulosos cotejos verificados por el ilustre helenista francés, resulta que son las leyes e intervalos de la gama musical los que el Demiurgo ha tenido en cuenta al organizar geométricamente (porque los primeros elementos del mundo son líneas, superficies y volúmenes), por sí o por el intermedio del alma cósmica, la estructura de los cuerpos y la distancia entre los mismos, sobre todo entre los planetas. Es la serie diatónica y son los intervalos armónicos de la octava musical lo que se traslada puntualmente y en grande al heptacordo del universo. Así lo dice Piat, y termina sus prolijos análisis con esta bella página:

"La música es la reina del cielo, y justo porque es ante todo reina del supercielo. Todo se conforma a sus leyes: el alma del mundo, las distancias de las esferas, la proporción de los cuatro cuerpos y las figuras geométricas que los informan. La naturaleza es una lira viviente que tañe un himno eterno al esplendor del Ser. Y esta doctrina no aparece aquí por la primera vez, sino que embargaba el espíritu de Platón mucho antes de la composición del *Timeo.* La idea fundamental se encuentra en la *República,* al decir su autor, en el libro tercero, que la naturaleza de los cuerpos y la de las plantas se encuentran llenas de ritmo y armonía. Platón entendió siempre el mundo como músico." (*Platon,* p. 131: *Platon a toujours compris le monde en musicien.*)

De esta "música celestial", que ha pasado así, tal cual, al fondo proverbial o sapiencial del alma hispanoamericana, podrá hacer fácil escarnio ¡cuándo no! el racionalismo o el cientifismo. Pero si toda la sabiduría de Newton, según decía Kant, no puede dar razón del brote de la hierba más humilde, algo debe valer, a falta de la ciencia, la intuición del poeta y del filósofo —del poeta-filósofo en el caso concreto—, que por ingenua o primitiva que pueda ser en los pormenores explicativos, acierta en lo fundamental, o sea en la armonía del universo. Y cuando otra cosa no hubiera hecho esta música de las esferas sino inspirar la Oda a Salinas y plasmar el alma igualmente musical del mayor lírico de lengua española, no habría que pedir más, y váyase lo uno por lo otro.

Que la visión matemática y musical del universo viene de

los pitagóricos, de Filolao principalmente, lo sabemos todos y lo sabía Platón antes que todos, pero no por ello fue en esto, como no lo fue en cosa alguna, un imitador servil. De todos tomó en su cosmología lo que en cada uno le pareció digno de aprobación: de los viejos físicos de Jonia, de Empédocles, de Demócrito, de Anaxágoras y de Pitágoras. De todo esto y más hay en el *Timeo,* y la síntesis, no obstante, es profundamente original y creadora. Lo es también ¿habrá siquiera que decirlo? la misma teoría de las Ideas, y no un sincretismo o una especie de compromiso diplomático entre Heráclito y Parménides. Y por último, Platón es bien consciente de que todo cuanto dice Timeo sobre la composición y estructura del ser en devenir no tiene —y así lo dice expresamente— sino un valor conjetural o de opinión, y no la firmeza metafísica de los primeros y eternos Principios. Dialéctica, opinión y poesía se dan así la mano, en todo el curso del diálogo, como las tres Gracias, y el aspecto más encantador de esta colaboración recíproca es la arquitectura musical del universo.

La causa errante

Hemos dicho con antelación que el último problema, y el más arduo sin duda, que nos plantea el *Timeo,* es el de saber si podrá hablarse, real y verdaderamente, de una *creación* del mundo —*ex nihilo,* por lo tanto—, o en el caso contrario, cuál podrá ser el otro elemento: causa auxiliar o simplemente obstáculo, que se opone al Demiurgo en la ejecución de su obra. Es Timeo mismo quien se da cuenta perfectamente de que desciende ahora a la región más caliginosa del ente; allí donde no puede, o apenas, penetrar la luz intelectual. Por esto invoca una vez más, como en el principio de su discurso, el auxilio de "Dios Salvador",[63] y preludia el tema de este modo:

"Todo cuanto hemos dicho, o casi todo, ha sido para exponer la obra de la Inteligencia. Ahora, empero, hay que añadir a nuestro discurso lo que nace por obra de la Necesidad. La génesis de este mundo, en efecto, ha tenido lugar por la mezcla de ambos órdenes: el de la Necesidad y el de la Inteligencia. Con todo, la Inteligencia ha dominado sobre la Necesidad, habiéndola persuadido a llevar a su mejor fin la mayoría de las cosas que nacen. Y es así, por la acción de la Necesidad, rendida a la persuasión de la Sabiduría, como se ha organizado este

[63] 48 d: θεὸν σωτῆρα ἐπικαλεσάμενοι.

universo desde el principio. Si se quiere realmente explicar, por tanto, la manera en que el mundo ha nacido, habrá que hacer intervenir en el discurso este aspecto de la causa errante y la naturaleza de su contribución".[64]

¿Qué viene a hacer aquí todo este logogrifo de la Necesidad y de la Causa Errante?

Guardémonos mucho, en primer lugar, de confundir la "necesidad" de que aquí nos habla Platón con el cumplimiento ordenado y fatal de las leyes de la naturaleza. Esta segunda necesidad es precisamente la que introduce el Demiurgo o la Inteligencia al imponer el principio de la ley y el orden en el curso de los fenómenos. Aquella otra ἀνάγκη, por el contrario, tiene toda la plenitud significativa de esta voz en la lengua tradicional, como sinónima de μοῖρα o de εἱμαρμένη, es decir, el destino ciego y fatal que está por encima no sólo de los hombres, sino de los dioses. El contrario de la ἀνάγκη, en estos textos, es el νοῦς, y sólo cuando se ha sometido a su imperio, a su "persuasión", se transforma en una necesidad ordenada y regular, tal como hoy la concebimos. Lo que aquí tenemos, *senz'altro,* como dice Stefanini,[65] es, pura y simplemente, lo irracional. Y lo confirma aún, por si hiciere falta, la otra apelación que recibe de "causa errante": πλανομένη αἰτία.[66]

Según advierte Burnet en sus sagaces observaciones sobre este punto,[67] la "necesidad" del *Timeo* es precisamente lo mismo que Aristóteles, con mejor acuerdo, llamará "azar" o "contingencia". Mas en fin, lo de menos es la nomenclatura, y lo que, en cambio, tiene extraordinaria importancia, es la intuición profunda de ambos pensadores, al postular un margen imprevisible de indeterminación en las fórmulas de la cinemática, y en general en las leyes de la naturaleza. Es esto, en fin de cuen-

[64] 47 e-48 a.

[65] *Platone,* II, 277.

[66] Errante, vagarosa o vagabunda, con el matiz despectivo, inclusive, con que predicamos estos términos, sobre todo el último, de una persona. La otra palabra en que luego se piensa: πλανήτης (planeta), quiere decir ante todo, en efecto, "vagabundo", y sólo después pasó a designar, para los antiguos, aquellos cuerpos celestes que parecen vagar por el espacio desordenadamente. Tan despectivo el término de πλανήτης o su equivalente πλάνος, que todavía en la versión griega del evangelio de San Mateo lo encontramos, aplicado por los fariseos a Jesús, en el sentido de impostor o embaucador, como suelen serlo los vagabundos: "el impostor aquel" (ὁ πλάνος ἐκεῖνος). *Mat.* 27, 63.

[67] *Greek Philosophy,* London, 1964, p. 277 *sqq.*

tas, lo que quieren decir la ἀνάγκη y la τύχη. Y si este postulado pudo parecer falso o caduco en la física matemática imperante entre el Renacimiento y el siglo XIX, cuando se pensó que no podía tolerar ninguna excepción el cumplimiento de las leyes naturales, volvió a cobrar auge desde que Emile Boutroux habló de la "contingencia" de dichas leyes, y lo confirmó así la física cuántica y el conocido "principio de indeterminación" de Heisenberg. Cómo fue posible que sin los métodos y recursos de la ciencia moderna coincidieran con ella, en este punto, Platón y Aristóteles, no podemos, naturalmente decirlo; pero el hecho está allí, como lo está el atomismo de Demócrito y tantas cosas más que aquellos hombres intuyeron, sin que sepamos cómo. Será, si así nos place, un nuevo aspecto del "milagro griego", y no le demos más vueltas.

Por lo demás, parece estar bien claro que el interés que mueve a Platón en su indagación de la "necesidad", no es el de apurar la exactitud que puedan tener las leyes naturales (cuya representación ni siquiera tenía él de la manera que la tenemos hoy nosotros), sino la urgencia, siempre postergada y cada vez más apremiante, de dar razón *completa* del mundo sensible. Hasta aquí, en efecto, y con toda la grandiosidad del poema de la creación, no hemos salido del reino de lo inteligible. No salimos de él ni siquiera con la creación del Alma del Mundo, que no será *lo* inteligible, pero sí inteligible y de otra naturaleza por completo distinta de las cosas que propiamente constituyen este mundo de los sentidos y del devenir. Dominado sin duda por la idea de la semejanza que forzosamente debe existir entre lo generante y lo generado, no alcanza a ver Platón cómo la Inteligencia pueda producir otra cosa fuera de lo inteligible, y con el sello de orden y armonía que aquélla lleva consigo. ¿Cómo, entonces, dar razón de lo sensible en tanto que sensible (y ya no en cuanto reflejo de lo inteligible), y cómo explicarnos, además, las desviaciones manifiestas de la ley y del orden que observamos así en el curso de la naturaleza como en la misma conducta humana?

He ahí, en suma, la formidable dificultad a la que Platón no puede hacer frente de otro modo que proponiendo un "tercer género" (aparte de los dos que ya conocemos de lo temporal y lo eterno), cuya elucidación, según se apresura a declararlo luego, es tremendamente difícil y oscura.[68] Y es poco decir aún,

[68] 49 a: τρίτον εἶδος . . . χαλεπὸν καὶ ἀμυδρόν.

pues de lo que se trata, ni más ni menos, es de hacer inteligible lo ininteligible; de aplicar el *logos* del pensamiento y del discurso a lo que es totalmente alógico. No es ni siquiera por la sensación, según sigue diciendo Timeo, como podremos, si acaso, tomar contacto con ello, sino a lo más por una especie de razonamiento "híbrido", "espurio" o "bastardo" (νόθος), que nos dará, en el mejor de los casos, una especie o aproximación de "creencia" en él.[69] La "creencia", recordémoslo, es el grado más bajo en la Escala del Conocimiento, el más tenebroso; y ya se deja entender lo que será aquello que no pasa de ser una aproximación.

Hay que excluir desde luego los conocidos cuatro elementos, que en Empédocles son originarios en la formación del cosmos, o alguno de ellos en otros filósofos presocráticos. Aquí, empero, no hay que pensar en ellos, ni en todos ni en ninguno, ya que todos y cada uno, por materiales que puedan ser, son ya materia *formada* (de otro modo no serían, como lo son, perfectamente identificables), y llevan, por tanto, el sello inteligible de la Forma ejemplar. Por todo lo que ya sabemos, y sea cual fuere la "población", como dice Ross, del reino de las Ideas, es indudable que, para Platón, existe la Idea del Fuego o el Fuego en sí, *et sic de caeteris.* Y por si alguna duda pudiera caber a este respecto, recordemos aquel célebre pasaje del *Sofista,* ya citado con antelación, y en el cual se nos dice con toda claridad que "fuego y agua y demás elementos congéneres, son cada uno, en su realidad individual, producción y obra de Dios".[70] No se trata, pues, de nada de eso, visible y formado, sino de algo invisible y amorfo (ἀνόρατον καὶ ἄμορφον); algo subyacente a los cuatro elementos, y *en lo cual* aparecen éstos y desaparecen para ser cada uno sustituido por algún otro de los otros tres, según la experiencia cotidiana.[71]

Si más no nos dijera Timeo sobre esta misteriosa "necesidad" o "tercer género", estaría hasta cierto punto resuelta la dificultad. Tendríamos, en suma, algo del todo equivalente a la materia prima de Aristóteles, con la sola diferencia de que en Platón sería algo más pasivo aún, es decir, un principio *in quo* y no *ex quo,* como en el hilemorfismo aristotélico, para el cual

[69] 52 b: αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν.

[70] *Sof.* 266 b.

[71] 49 e: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται.

es el ente sensible un compuesto *ex materia et forma.* No sería muy clara la noción, lo reconocemos, como tampoco lo es la materia prima aristotélica: *nec quid, nec quale nec quantum,* pero tendríamos por lo menos, con toda su oscuridad, una noción unívoca: la de un sustrato permanente de todos los cambios reales o posibles de una a otra sustancia, así pueda no ser dicho sustrato sino una mera abstracción. La identificación entre Necesidad y materia prima ha sido así aceptada por muchos, entre ellos Teichmüller.

Lo malo del caso, sin embargo, es que Platón, en su afán de hacer efable lo inefable, multiplica las metáforas en apariencia elucidatorias del enigma, pero que en realidad vienen a introducir la ambigüedad, al punto de no saber ya, cuando las repasamos todas, a qué atenernos. Una de ellas, es verdad, parece confirmar aquella interpretación, al compararse *esto* que buscamos, con una matriz, o más concretamente, con un trozo de cera blanda u otra materia semejante, apto para recibir la impresión de todas y cualesquiera cosas (ἐκμαγεῖον παντί), es decir, la materia sellada por la forma. En seguida, empero, vienen en tropel otras metáforas que nos hacen pensar tan pronto en la materia como en el espacio, cuales son las de asiento, receptáculo, madre, nodriza (ἕδρα, ὑποδοχή, μήτηρ, τιθήνη), y por fin, y se diría que prevalentemente, región o lugar o espacio (χώρα). "En estos tres términos —termina diciendo Timeo— resumo mi pensamiento: el ser, el espacio y la generación: tres cosas que existían de tres maneras diferentes antes que el mundo naciese."[72]

¿Hemos de decidirnos, entonces, por el espacio, de preferencia a la materia, como más propiamente demostrativo de la naturaleza de la causa errante? Es una interpretación que tiene asimismo de su parte a buen número de autoridades, pero expuesta también, como la otra, a no menor número de objeciones. Porque en primer lugar, ¿de qué espacio se trata, ya que, al contrario del tiempo, el término de "espacio" reviste significados múltiples? ¿Será el espacio *interno* de un cuerpo, que no es sino su misma cantidad o extensión? ¿Será el espacio *externo,* o sea la distancia o intervalo entre dos cuerpos? ¿O será el espacio *imaginario,* aquel que nos representamos como si existiera fuera o más allá de los últimos límites del universo: *extra moenia mundi,* como diría Lucrecio, o como existiendo

[72] 52 d.

aún, inclusive, en la hipótesis de que no existiera en absoluto el mundo corpóreo? He ahí lo primero que debe aclararse antes de cualquier otra lucubración.

Que no se trata del espacio interno, es algo que parece estar bien claro, desde el momento que la χώρα platónica se nos propone como anterior a toda generación; ahora bien, el espacio interno es algo que subsigue —lógicamente si no temporalmente— a la existencia del cuerpo o de los cuerpos. Por la misma razón, no es tampoco el espacio externo, el cual supone dos cuerpos por lo menos, con la distancia o intervalo estre ambos.

No nos quedaría, entonces, sino el espacio "imaginario", como decía Descartes, y que él tenía por eminentemente inteligible,[73] al punto de hacerlo equivalente de una noción tan "clara y distinta" como lo es la extensión en geometría. Pero con todo respeto por Descartes, podemos preguntarnos, con todos los que han disentido de él en este punto, si este espacio imaginario podrá convertirse así no más en extensión pura o sustancializada, o si no será más bien, como decían los escolásticos, un ente de razón, dado que, *ex hypothesi,* no existe cuerpo alguno que en sí mismo o en su relación con otros, permita pensar la extensión como un accidente real. En la hipótesis de la nada absoluta, ¿cómo imaginar la existencia de *algo,* sea lo que fuere? Alguna corporeidad, la posible por lo menos, entra subrepticiamente en la ficción de este Gran Vacío, que nos representamos como si fuese la casa ya dispuesta para recibir a los futuros ocupantes. En geometría —va de suyo— es inobjetable la representación del espacio vacío, porque la ciencia, la matemática por lo menos, se sirve de ficciones como hipótesis de trabajo, pero en filosofía no es así, o no debiera serlo. Y si hay un lugar común en la crítica del cartesianismo, es la imputación de pasar indebidamente de un orden al otro con métodos y categorías que no pueden desplazarse arbitrariamente del uno al otro.

Lo que aquí nos concierne, sin embargo, no es tanto la crítica filosófica del espacio imaginario, cuanto el averiguar si realmente corresponde a esta noción el "receptáculo" o "espacio" del *Timeo.* Como hemos dicho, grandes autoridades lo sostienen así, comenzando por Edward Zeller, y terminando —para no hablar sino de los príncipes del platonismo— con John Burnet. En opinión de Zeller, en la χώρα platónica tendríamos ya, bien prenunciada, la *res extensa* de Descartes. Y con no menor énfasis

[73] *Discurso del Método,* 5ª parte.

identifica Burnet la supuesta materia prima del *Timeo* con el espacio tridimensional de los geómetras.[74]

Uno y otro fúndanse, para pensar así, no sólo en el análisis de los textos platónicos, sino que apelan a la autoridad de Aristóteles, según el cual Platón habría identificado la materia con el espacio.[75] De acuerdo, por supuesto: y Zeller tiene razón, en su polémica con Teichmüller, en cuanto a que no puede probarse que el misterioso elemento amorfo sea, para Platón, una materia corporal. Pero de ahí no se sigue, como le objeta, por su parte, Brochard a Zeller, que la χώρα platónica deba identificarse, de todo en todo, con el espacio de los geómetras y de la filosofía cartesiana. Según las muy atinadas observaciones de Brochard,[76] mientras que nosotros concebimos hoy el espacio como completamente inerte, el espacio platónico es, por el contrario, el teatro de la lucha entre la Inteligencia y la Necesidad, con la victoria casi total de la primera, pero con un residuo, nunca por completo eliminable, de desviaciones o caprichos de la causa errante. Es otra necesidad, una vez más, por entero distinta de la necesidad geométrica, nada errante, que atribuimos al espacio tridimensional. En ningún sentido, añade aún Brochard, puede hacerse de Platón un precursor de Descartes, ya que para el filósofo griego las formas geométricas son puestas en la materia o el espacio por la Inteligencia, mientras que para el mecanicismo moderno están dadas en el concepto de "extensión", que configura y define tanto la materia como el espacio. Y por último, ninguno entre los filósofos modernos, a partir de Descartes, ha dicho que el espacio sea "causa".

Cuando se sigue desapasionadamente todo este combate exegético, se tiene la impresión de que los contrincantes, todos por igual, son tan irrebatibles en sus objeciones como vulnerables en el exclusivismo unilateral de sus posiciones. La posición más tuciorista sería entonces la de refugiarse en el eclecticismo de Schuhl, para el cual la noción que indagamos tiene tanto de materia como de espacio.[77] Y si por algo hubiéramos de decidir-

[74] "That the so-called primary matter of the *Timaeus* is space of three dimensions and nothing else, is really quite certain..." *Greek Philosophy,* p. 280.

[75] *Física,* IV, 203 b 11: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι.

[76] Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, 1912, pp. 107-108.

[77] Pierre-Maxime Schuhl, *L'oeuvre de Platon,* p. 156.

nos, sería tal vez por el espacio, a condición de figurárnoslo del todo ageométrico, ya que las propiedades geométricas son introducidas en él por la Inteligencia, y son, además, los primeros elementos (στοιχεῖα) de los cuerpos. Para Platón, no tienen esta absoluta prioridad los cuatro elementos clásicos, sino que los verdaderos elementos de los cuerpos, según le hace decir a Timeo, son las líneas, las superficies y los volúmenes.[78] Ahora bien, y dado que todo ello no puede situarse sino en el espacio, parece normal admitir —así lo dice uno de los más recientes comentaristas del *Timeo*— que el soporte de esas propiedades geométricas y de los cuerpos por ellas constituidos, no puede ser sino el espacio en que se desarrollan.[79]

Sería, pues, si hubiéramos de admitirlo así, un espacio muy *sui generis,* que habría que concebir, hasta donde es posible, más bien a la luz de la filosofía kantiana que no de la cartesiana. No, desde luego, como forma *a priori* de la sensibilidad, según está el espacio en la *Estética trascendental,* sino como una forma análoga que vendría a ser la "condición de posibilidad" de toda materia corpórea en general. No lo dice él, pero creemos que es lo que tiene en mente Zeller cuando, sin extremar el paralelo entre Platón y Descartes, habla de la χώρα como de la mera forma de la materialidad; la forma de su existencia en el espacio y en movimiento.[80] No la Forma plenísima y realísima, claro está, del ser inteligible, sino la forma vacía como mera condición de posibilidad. Y esto explicaría, según sigue diciendo Zeller, por qué Timeo puede hablar de aquel estado de desorden, agitación y caos que habría tenido la materia antes de la constitución del mundo: son imágenes o metáforas que no aluden a ninguna existencia en concreto, sino al incesante reunirse y separarse, llegar a ser y llegar a perecer, que son los caracteres propios del ente sensible, y que son *errantes* y caóticos, mientras no les impone su orden la Inteligencia. Es un caos, advierte por su parte Léon Robin, que no está *en* el espacio o *en* el receptáculo, sino que *es* el espacio y el receptáculo. Es lo Ilimitado o Indefinido del *Filebo* (el ἄπειρον sería así lo mismo

[78] 53 c.

[79] R. Loriaux, *L'être et la forme selon Platon,* Desclée de Brower, 1955, p. 200.

[80] "In the place of an eternal matter, we must suppose the mere form of Materiality, the form of Existence in Space and of Motion." *Plato and the older Academy,* Nueva York, 1962, p. 312.

que la χώρα); la diversidad, pluralidad, inestabilidad y movilidad como forma pura.[81]

No nos empeñemos más en querer proyectar mayor claridad en lo que, por confesión del mismo Platón, está rodeado de tinieblas. Algo, empero, tenemos aún que decir, así sea corriendo el riesgo de que el último realce en esta descripción pueda ser un toque de desencanto, pero no podemos eludirlo. Lo más patético, en efecto, de este descenso al Aqueronte de lo ininteligible, no es tanto la dificultad de describirlo en términos inteligibles, cuanto la imposibilidad, en que al final nos encontramos, de asignarle una *entidad* cualquiera, por mínima que pueda ser, dentro del contexto y con los supuestos de la filosofía platónica. Si no tocamos fondo, es porque no lo hay. Con Aristóteles es distinto, ya que su materia prima, por inasible que pueda ser también, es un principio *ex quo* de la generación, y aún en el supuesto de que no se le reconozca ningún "acto entitativo" (es la sentencia común de los escolásticos contra la de Escoto), aún reducida a pura potencia, es, no obstante, una potencia *real*, es decir, algo medianero entre el ser en acto y la nada pura.[82] Es un fondo de lo más viscoso y movedizo, pero que de algún modo está en la línea del ser. Con Platón, en cambio, no hay asidero posible, porque él mismo se ha atado las manos como para poder, en lo sucesivo, conferir ni el más mínimo grado de ser a lo a-morfo, a lo que de ninguna manera participa del único ser auténtico, dentro de su sistema, que es la Forma o Idea. Lo que no es Idea o imagen de la Idea, como lo son las cosas que vemos y tocamos, *no es*. Y como la Necesidad: materia, espacio o lo que sea, no es ni Idea ni copia o imagen de la Idea —y es esto lo único claro que hay en los textos—, parece irrebatible la conclusión a que llega Sciacca al decir que la χώρα, informe e ininteligible, está, por esto mismo, privada de ser, y que, en conclusión, la χώρα, en el sistema platónico, es el No-Ser.[83]

Ninguno entre los intérpretes que conocemos lo ha formulado así con tanta audacia expresiva, pero no vemos cómo contradecirle; y ni siquiera vemos cómo poner en el mismo plano

[81] Robin, *Étude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon,* Paris, 1919, p. 43.

[82] *Inter merum nihil et actum datur tertium: realis potentia.* Gredt, *op. cit.,* I, p. 243.

[83] "La χώρα informe è inintelligibile; per ciò stesso, è priva di essere. La χώρα, nel sistema platonico, è il Non-Essere." Sciacca, *Timeo,* p. 30.

este no-ser del *Timeo* con aquel otro no-ser del *Sofista* que ya conocemos, y al que pudimos atribuir, de la manera que vimos, cierta entidad. Porque el no-ser del *Sofista* si se da en el pensamiento —en el pensar erróneo— tiene, por ello mismo, el ser de la vivencia psicológica; y si se da en una pluralidad óntica cualquiera, no se da como lo contrario del ser, sino como lo distinto, como lo *otro* que, a su vez, tiene su propio ser, o en cualquier hipótesis, como la *privación* que, a fuer de tal, tiene que darse forzosamente en un sujeto real. El no-ser del *Timeo,* en cambio, sí parece ser no ya lo distinto, sino lo contrario del ser, y en todo caso no se da en el único ser posible: el de la Idea y su copia, porque, al revés precisamente, es *en* el no-ser (ἐν ᾧ) de la Idea donde su imagen ha de aparecer. De este *en,* de este *otro,* no puede prescindir Platón, ya que sin este apoyo o receptáculo, no habría diferencia de naturaleza entre la Idea y su imagen, y el mundo entero, aunque de rango inferior, sería igualmente un mundo inteligible. De esto no puede prescindir, pero no puede decir *lo* que es, ni siquiera que *es,* una vez que, llevado de su exaltado idealismo, ha subsumido bajo la Idea, en sí o en su imagen, la plenitud del ser. No procedió ni como Hegel, que no da lugar sino a la Idea y suprime de golpe lo irracional, ni tampoco como Aristóteles, que disocia el ser entre la forma inteligible y la materia irracional, que casi no tiene ser, pero que se aferra tenazmente al ínfimo residuo que del ser conserva. En Platón, por el contrario, la Idea tiene el monopolio del ser, igual que en Hegel; pero como, al contrario de Hegel, trata igualmente de reconocer lo irracional, no le queda porción ninguna de ser con la que pueda investirlo y sancionarlo.

En este atolladero se debate inútilmente el platonismo, y la canción de Timeo, por esta lamentable falla, no remata en el epinicio que era de esperarse. No por esto, empero, le hagamos reproches a Platón, quien, en primer lugar, comparte el destino general de la filosofía, la cual ha tenido siempre sus mayores triunfos cuando el espíritu se mueve en la región que le es más propia o familiar, como es la de lo universal inteligible, y no cuando desciende a lo irracional o simplemente a lo concreto. A nadie satisface, desde luego, la solución platónica, ni a su autor mismo, por todo lo que nos dice; pero es el caso de preguntarnos si nos dejan muy complacidos cosas tales como la materia prima o el principio de individuación en cualquiera

de sus numerosas variantes. Y en segundo lugar, hemos de tener siempre presente aquello que solía decir Bergson (muy de propósito sobre todo en su admirable conferencia sobre la intuición filosófica), en el sentido de que a todo filósofo, inclusive entre los mayores, no le es dado intuir —lo que se llama verdaderamente *intuir*— sino una parcela apenas o un aspecto de la infinita realidad que la filosofía ha tenido siempre la pretensión de aprehender y declarar. En el campo de su intuición es el filósofo rey absoluto, y en lo demás es tan miserable como cualquier individuo de la turba indocta, si es verdad que, como decía Balzac, en la creación intelectual y artística no se puede ser sino rey o miserable.

A Platón le fue dada como a ninguno la intuición de la Idea. Este fue el mundo que descubrió y exploró, para él mismo y para nosotros, y de él derivó, y nos la comunicó, la convicción de que lo eterno, lo inmutable y lo perfecto domina lo temporal y perecedero, y que todo lo de aquí no tiene ser y valor sino en cuanto imagen o reflejo de aquellas realidades supremas. No pudo dar, es cierto, el último paso que habría consistido en subsumir *todo* sin excepción bajo la soberanía de la Causa creadora, pero tampoco ha podido hacerlo ningún filósofo por sí solo y sin el auxilio extraordinario de la "Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". No pudo decir lo que era exactamente esa misteriosa Necesidad jamás domada del todo por la Idea: esa Sinrazón eternamente esquiva a la Razón del mundo. Pero de lo que dejó de decir nos resarce más que cumplidamente todo lo que dijo. Si lo miramos bien, la Idea platónica, en su doble aspecto de esencia y de valor, es la raíz última tanto de la ciencia como de la moralidad, es decir, de todo cuanto en nuestra cultura occidental, a partir de entonces, puede ostentar, como su mayor timbre de nobleza, el sello de la Verdad y del Bien, o lo que es lo mismo, el sello y resplandor de la Idea. De Platón nos viene todo esto, y no en esquemas fríos, sino con el Eros de que el filósofo vivió transido y que transpira en cada una de sus páginas, hasta ésta en que Timeo pone fin a su canción del mundo —así lo dice él, aunque es más bien un himno a la gloria del Dios "que siempre es"— con esta exhortación: "Que el contemplador, por tanto, se torne semejante al objeto de su contemplación, de conformidad con su naturaleza originaria, y que, por virtud de esta asimilación, alcance la plenitud de la vida perfecta que los

dioses han propuesto a los hombres, en esta duración y en la que vendrá."[84]

Es el "inmenso deseo" de que habla Mallarmé: *Gloire du long désir, Idées,* u otro poeta tan grande como él y en quien alienta el mismo espíritu platónico, Shelley:

> *Forms more real than living man,*
> *Nurslings of immortality!*

[84] 90 d: Traduzco así, siguiendo a Robin, el πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. Es una locución, además, muy común en Platón para designar el tránsito del tiempo a la eternidad.

XI. REPRESENTACIONES HELÉNICAS DEL ALMA

La doctrina platónica del alma, en lo que pueda tener de creadora o, por el contrario, de polarizadora de creencias o tradiciones preexistentes, malamente podremos entenderla sin una visión previa del trasfondo ideológico en esta materia, en la medida por lo menos en que, hasta donde puede conjeturarse, pudo influir, positiva o negativamente, en el pensamiento de Platón.

Necesario como es este inventario de las ideas y creencias de los pueblos helénicos sobre el alma y su destino, es, por otra parte, inclusive hoy, extraordinariamente difícil. Y lo es no tanto porque sean raquíticas las fuentes de información, cuanto por prestarse los datos de que disponemos a una interpretación las más de las veces ambigua o conjetural en el mejor de los casos. De Platón en adelante sabe uno a qué atenerse: en él está, en efecto, el primer tratado del alma, de su esencia y su destino, con todo el rigor deseable de conceptuación y vocabulario. Antes de él, en cambio, nos es preciso elaborar el repertorio conceptual o bien con lo que nos dicen los poetas, tanto los poetas puros como los poetas-filósofos (esta condición tuvieron los presocráticos en general), o de otro modo, nos es forzoso interpretar de cuenta propia el sentido, prácticamente la semántica filosófica, de ritos, ceremonias o prácticas cultuales cuya evolución, además, no es siempre posible seguir con toda la precisión que fuera deseable.

A sabiendas, pues, de que nos movemos en una región cuya topografía ideal no ha podido aún explorarse del todo, y ya que nos es preciso tomar un punto de partida o de referencia, como mejor nos plazca, nos parece que podemos tomar como tal la obra que en su tiempo y hasta hoy, no obstante todas las críticas de que ha sido objeto, se ha considerado por antonomasia como la obra clásica en la materia: la *Psyché* de Erwin Rohde, publicada entre 1891 y 1894.[1] En lo que sigue intenta-

[1] El título completo es el siguiente: *Psyché: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. La traducción castellana de Wenceslao Roces lleva este título: *Psiqué: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, 1948.

remos trasladar de ella lo que consideremos más importante a nuestro actual propósito, juntamente con la crítica ajena o con la propia, si fuere el caso, con el fin de circunscribir, hasta donde sea posible, el horizonte de la especulación preplatónica sobre el alma humana.

El alma en los poemas homéricos

Desde un punto de vista metódico, simplemente, no puede desconocerse el acierto de Erwin Rohde al partir él a su vez, en su investigación, de los poemas homéricos. En ellos, en efecto, se contiene la imagen del mundo y de la vida humana que fue habitual en la mentalidad helénica, por lo menos hasta la época de la Ilustración ateniense, cuando fue blanco de la crítica tanto de los filósofos como de los sofistas. Es verdad, por otra parte, que no todo lo que está en la *Ilíada* y en la *Odisea* es homérico en el sentido de que ciertas prácticas o representaciones estuvieran aún vigentes en la época de composición de aquellos poemas, y procede, por tanto, distinguir, como suelen hacerlo los eruditos, entre lo prehomérico y lo homérico propiamente dicho. Para nuestro propósito, empero, no será menester afinar tanto las cosas, sino que nos bastará con referirnos a las creencias sobre el alma tal y como resultan de los textos homéricos.

El dato primario es la dualidad de cuerpo y alma (σῶμα — ψυχή), la cual se mantiene mientras dura la vida y se disuelve en el momento de la muerte. No hay que pensar, desde luego, en una dualidad tan antitética como la que se da entre lo que hoy denominamos materia y espíritu, porque bien podría ser esta *psique* homérica algo material también, sólo que invisible, intangible e inaprehensible, como lo son también, a su modo, cosas como el aire y la luz. Al aire precisamente es a lo que más se parece, ya que es como un soplo o hálito de vida que se escapa del cuerpo con el último aliento.[2] Sólo que —y aquí está toda la diferencia— no es este soplo anímico como el último soplo de aire que expulsa de sus pulmones el moribundo, sino que es, *además*, una especie de imagen o "ídolo" (εἴδωλον) del difunto, y como tal dotado de cierta existencia

[2] "Soplo", "hálito" o "aliento" es la significación primaria de ψυχή, vocablo emparentado con muchos otros que califican este "soplo" como *animador* o refrescante, verbigracia: ψυχρός: fresco, y ψυχρόω: refrescar.

propia, todo lo tenue o miserable que pueda ser. Existencia y no vida, por ello mismo y por lo que luego diremos, pero sí una entidad autónoma, en fin de cuentas, que acompaña al hombre durante su vida y que continúa existiendo después de su muerte como su *otro yo*. Y una y otra cosa: la alteridad y la yoidad, han de ponderarse debidamente.

En estricto rigor lógico, parecería como si hubiera aquí una contradicción en los términos, dado que en la noción del "yo" está incluida la del "mismo", y todos entendemos muy bien que sólo por metáfora suele hablarse del amigo como de un *alter ego*. Y a esta lógica es fiel el pensamiento homérico en lo de llamar con el mismo nombre —con el que llevaron en su vida mortal— a las sombras de los ilustres difuntos que habitan en el Hades. Con su propio nombre, en efecto, apostrofa Odiseo a las sombras de Ayax, Agamenón y Aquiles en el viaje que hace aquél, vivo aún, al averno. De otra parte, sin embargo, la psique, ínsita en el cuerpo del hombre mientras éste vive, parece como si viviera una vida del todo independiente del sujeto concreto y sensible. Es una vida que se torna patente en el sueño, en los sueños mejor dicho, los cuales son, para esta mentalidad, hechos y visiones tan reales como los de la vigilia, sólo que vividos y ejecutados por el *otro* que mora en cada uno de nosotros, y que *duerme* a su vez (así lo dice Píndaro) mientras estamos en lo que habitualmente llamamos vigilia. Uno duerme mientras el otro vela: no hay nada de metafórico en esta interpretación.

Con base en los textos homéricos y con referencia explícita al fragmento de Píndaro, formula Rohde sus conclusiones del modo siguiente: "No puede afirmarse más claramente que la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada en las actividades del hombre en vela y plenamente consciente... En el hombre vive, alojado en su interior, otro yo, el que obra en sueños, mientras aquél duerme."[3] O dicho de otro modo y por el mismo autor: "El hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte. Esta imagen invisible, y solamente ella, es la psique".[4]

A la afirmación de esta tesis llega Rohde no sólo por la exé-

[3] *Op. cit.*, pp. 11-12.
[4] *Op. cit.*, p. 10.

gesis homérico-pindárica de los fenómenos oníricos, sino por la concepción del hombre en general, según resulta de los mismos textos homéricos. Para Homero, en efecto, la vida no le viene al hombre de su psique (no es ella la que verdaderamente lo *anima* y mantiene en sus actos vitales), sino de cosas tan materiales como el "diafragma" (φρήν, φρένες) o el "corazón" (ἦτορ, κῆρ), en los cuales se alojan, cuando no se identifican por completo, las funciones del ánimo, de la voluntad y aun del intelecto mismo. Desde Homero, es verdad, es patente la progresiva espiritualización de términos como los indicados, pero sin emanciparse ¡cuán lejos de ello! de la servidumbre de lo corporal.

No sólo como "corazón" o "diafragma", sino como "ánimo" (θυμός) llama también Homero este misterioso centro promotor y responsable de la vida humana; y en él debemos parar mientes, más aún que en los otros, por la significación tan especial que habrá de tener después en la psicología platónica. Al contrario de aquellos otros nombres, éste de *thymós* no designa ya ningún órgano corpóreo, pero tampoco "una función puramente espiritual", según dice Rohde, equivocadamente a nuestro entender. No es esto último, por cuanto que depende, de todo en todo, del cuerpo vivo, pero sin hallarse vinculado, una vez más, a determinada parte del cuerpo. Es como el alma de los animales irracionales, que se extingue totalmente al sobrevenir la muerte del cuerpo. En términos bergsonianos, aunque insertados dentro de otro contexto, podríamos traducir igualmente *thymós* como *élan vital*, y es esto precisamente lo que, aquí y ahora, entendemos por "ánimo". Ésta es, para nosotros, la significación primordial de *thymós*, y derivadas las que a su tiempo veremos.[5]

¿Debe considerarse el *thymós* como una segunda alma del hombre, además de la psique? Tal fue la opinión de Gomperz, el cual creyó encontrar en Homero algo así como una teoría de

[5] Conviene desde luego tener presente la etimología de θυμός, cuyo radical θυ expresa la idea de llama o humo, como se ve más claro, para nosotros por lo menos, en el correspondiente radical latino *fu*, de donde *fumus*, etc. La evolución semántica es bien visible en voces como θύω, que de su primitiva significación de "quemar" pasó luego a designar el sacrificio de combustión, y por fin el sacrificio religioso en general. Pues del mismo modo el θυμός: lo humeante o lo fogoso, acaba por designar, en Platón y Aristóteles inclusive la parte enardecida o fogosa del alma, y en Homero, sin mayores precisiones, algo así como el ardor de la vida o el calor de la sangre.

las "dos almas": una el "alma del aliento" *(psique)*, y la otra el "alma del humo" *(thymós)*, cuyo nombre y cuya creencia habrían venido de la percepción del vapor de la sangre recién derramada y todavía caliente. A esta teoría se opuso Rohde con toda energía, y la polémica que sobre este punto se suscitó entre ambos filólogos es, por cierto, de gran interés.

Como suele ocurrir en este género de disputas, uno y otro de los contrincantes tenían razón desde su respectivo punto de vista. Si por "alma", en efecto, debe entenderse en general, como lo entiende Aristóteles, el principio que da razón de la vida en todos los seres vivos, desde el infusorio y la planta hasta el hombre mismo —el "acto primero del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia", como dice el filósofo—, no hay inconveniente ninguno en llamar a esta *entelequia* o principio con el nombre de *thymós* o con otro cualquiera. Lo importante, lo decisivo es que este acto o principio, cualquiera que sea su nombre, no es el cuerpo mismo ni algo corporal en concreto —como sí lo son, por el contrario, los átomos esféricos del alma según Demócrito—, pero tampoco algo que pueda considerarse como separable del cuerpo y sobreviviente, por ende, a su corrupción. El problema de la inmortalidad del alma no se plantea, además, con el denuedo y claridad que en Platón. En el sentido aristotélico, por lo tanto, bien puede sostenerse que el *thymós* es la otra alma del cuerpo —o más aún, su alma más propia—, en el entendido, por supuesto, de que esta alma perece del todo con el cuerpo, por ser enteramente solidaria de él, como expresión o resumen de sus propias potencias vitales.

Otra cosa es, naturalmente, cuando se coloca uno, como lo hace Rohde, en la concepción platónica, para la cual es absolutamente prevalente el problema de la inmortalidad del alma, y para la cual, consecuentemente, tiene que ser el alma, como dice Rohde, "algo que tiene existencia propia e independiente al lado del cuerpo y de las fuerzas corporales, que se afirma como un ente sustantivo dentro de él y que, al morir el cuerpo (al que no se halla indisolublemente unido), se separa y aleja de él para llevar por su cuenta una vida aparte".[6] Desde esta posición, es correcto decir que no hay razón para calificar al *thymós* homérico como una segunda alma o duplicación de la *psique*, la cual, en definitiva, es la única que puede reclamar, por su propia condición, la supervivencia.

[6] Rohde, *op. cit.*, pp. 302-303.

La psique en el mundo de ultratumba

Lo de la supervivencia, empero, hay que entenderlo con los debidos matices, y no como tomamos hoy este término de acuerdo con la representación platónico-cristiana del alma que nos es habitual. De la psique, en primer lugar, no se afirma su subsistencia *eterna* en ninguno de los textos homéricos, y en segundo lugar, cabe preguntarse si podrá verdaderamente hablarse de super*vivencia* con la vida tan exigua que llevan en el Hades las almas de los muertos: sombras exangües, tenues, fantasmagóricas, sin otra consistencia que la que puede tener la imagen del hombre vivo (porque esto son, en fin de cuentas) proyectada en el espejo o en el agua. Si a todo trance quiere predicarse de ellas la vida, habrá que hablar también, en este caso, de la vida de la sombra y de la imagen.

Con arreglo a la interpretación que parece la más plausible de los datos que encontramos en los poemas homéricos, esta inanidad o impotencia del alma después de la muerte no la tiene ella desde el momento mismo de expirar, sino sólo cuando ha podido entrar en el Hades, lo cual no tiene lugar sino cuando se ha dispuesto definitivamente del cuerpo por la inhumación o la cremación. Una y otra práctica son antiquísimas. De la inhumación nos consta, aparte de otros testimonios, por cosas tan conocidas de todo el mundo como la *Antígona* de Sófocles o las excavaciones hechas en las tumbas regias de Tirinto y Micenas. De la cremación, a su vez, bastará con citar la que hace Aquiles del cadáver de su amigo Patroclo, según la narración de la *Ilíada*. Y en uno y otro caso vemos con toda claridad cuál es el estado infeliz —pero con una infelicidad que es aún tremendamente vital— del alma del difunto, mientras su cuerpo no encuentre su destrucción o su reposo definitivo debajo de la tierra. Es un alma que flota aún, vagabunda, desasosegada o inclusive furente, como el alma de Patroclo, entre el reino de los vivos y el reino de los muertos. Hay que apaciguarla, como se lo ofrece Aquiles, con expiaciones tales como la de entregar a los perros el cadáver de Héctor (si no lo hace es porque acaban por triunfar de su ira las lágrimas de Príamo), y la otra, que sí ejecuta, de degollar a una docena de nobles jóvenes troyanos en torno de la pira funeral del amigo. Según la narración del poeta, "corría la sangre en tanta abundancia que podía recogerse con las copas".

Pero no sólo como rito de expiación o de paz se derrama la sangre, la humana y la de ciertos animales, en torno del cadáver que será en breve pasto de las llamas. Podríamos decir que estas ceremonias tienen también el designio ulterior de comunicar por última vez al alma del difunto —como si ésta bebiera de la cruenta libación— algo del calor y de la fuerza vital que residen en la sangre. No lo dice así el poeta, en estos términos, en el canto de la *Ilíada* consagrado a los funerales de Patroclo, pero sí, en cambio, en el canto de la *Odisea* donde se nos narra el descenso al Hades del héroe del poema. Aquí vemos, en efecto, cómo Odiseo, siguiendo puntualmente las instrucciones de la hechicera Circe, procede al sacrificio de ciertos animales, y cómo las almas yacentes en el Érebo se congregan en tropel al olor de la sangre, y recobran la conciencia y la memoria en la medida en que pueden beber de ella. Es el trago de sangre, y mejor aún la "saciedad de sangre" (αἱμακουρία) lo que devuelve al alma del adivino Tiresias sus infalibles poderes divinatorios, merced a los cuales puede pronosticar al héroe Odiseo las peripecias que le esperan a su regreso a Itaca, y aconsejarle cómo podrá dar cuenta de los Pretendientes. Hasta Tiresias necesita de esta infusión o ingerencia restauradora, no obstante ser el único que, por gracia especial de Perséfone, conserva la conciencia en el mundo de ultratumba. Del "negro líquido" necesita aquél para recobrar del todo su poder divinatorio, y las demás almas, a su vez, para poder simplemente percibir e identificar al intempestivo visitante. De esta necesidad no está exenta ni la misma madre de Ulises, la divina Anticlea, la cual no puede reconocer a su hijo sino después de haber apurado su trago de sangre. Y cuando trata aquél de abrazarla se le va de las manos, "como pudiera hacerlo una sombra o un sueño"; después de lo cual intenta ella a su vez mitigar el dolor del héroe con estas palabras:

"¡Ay, hijo mío, el más infortunado de los mortales! ¡No! No ha querido burlarse de ti, como tú lo crees, Perséfone, hija de Zeus, sino que tal es la ley para todos los hombres, una vez fallecidos. Los nervios no sostienen ya más ni la carne ni los huesos, sino que todo cede a la energía de la potente flama tan pronto como la *vida* deja los huesos blanquecinos. En cuanto al *alma*, emprende el vuelo y huye como un sueño."[7]

[7] *Od.* XI, 216.222. Es un pasaje absolutamente fundamental, por cuanto que el poeta, en un par de versos de admirable equilibrio filosófico, distingue con toda claridad entre la "vida" (θυμός) que se extingue totalmente con el cuerpo que ha animado, y el "alma" (ψυχή), que subsiste y vuela a la región del Hades. Es así como creemos que deben traducirse aquí uno y otro término, según lo hacen la generalidad de los intérpretes, entre ellos Sommer y Leconte de Lisle, y no como lo hace Víctor Berard, inexplicablemente, traduciendo θυμός por "alma" y ψυχή por "sombra". A nuestro modo de ver, esta traducción no es posible a menos de tomar partido por la tesis de Gomperz sobre las dos almas, o mejor dicho, a menos de dar previamente por sentado que el alma por antonomasia es el θυμός. De otra parte, estamos con Berard, contra Rohde, en lo que ve a la autenticidad "homérica" de estos pasajes del canto XI, sobre todo el coloquio de Odiseo con su madre y el otro con Tiresias. El que pueda haber ciertas interpolaciones posteriores en el mismo canto, en nada afecta a la concepción del alma y de la vida en los poemas homéricos, según resulta de su contexto en general, y especialmente de los dos versos clave que aquí comentamos, a saber:

ἐπεὶ κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός·
ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

Es difícil describir mejor que como lo hace Homero, con tal patetismo y sirviéndose de los más hábiles recursos artísticos, la condición misérrima de las almas en el reino de Dite. Con decir que una madre no puede ni siquiera reconocer a su hijo, está dicho todo sobre el embotamiento total en que están sumidas, verdaderas *monades en torpeur*, como dirá después, aunque a otro propósito, Leibniz. Con razón la sombra de Aquiles replica vivamente a Odiseo cuando éste trata de consolar al amigo con la especie del imperio que ejerce sobre los moradores del mundo subterráneo. Con su antigua y momentáneamente recobrada cólera contesta Aquiles que preferiría ser en la tierra el esclavo de un pobre labrador a reinar sobre todos los muertos. "Para Homero —termina diciendo Rohde— el alma, desde el momento en que se halla confinada en el Hades, es como si no existiera."[8]

Si en otros aspectos, como lo veremos luego, han sido revisadas o contradichas las interpretaciones de Rohde, se mantienen vigentes aún hoy, a lo que nos parece, en lo tocante a su teoría del alma en la cosmovisión de los poemas homéricos. Por el interés que tiene para nuestro tema, y para mostrar la concordancia entre uno y otro pensador, nos permitiremos copiar esta página de Taylor:

"En Homero *psyche* significa muy literalmente *fantasma* *(ghost)*. Es algo que está presente en el hombre mientras vive, y que lo abandona al morir, cuando el moribundo lo expele de sí. No es, desde luego su yo *(self)*, ya que, para Homero, el 'héroe

[8] *Op. cit.*, p. 28.

mismo', en cuanto distinto de su *psyche,* es su cuerpo. Cierto que el hombre no puede vivir cuando la *psyche* lo ha dejado, pero nada tiene que ver la *psyche* con lo que hoy llamamos vida intelectual, de la cual, en el lenguaje de Homero, son agentes el corazón (κῆρ) o el diafragma (φρένες), uno y otro órganos corporales. Y la *psyche* a su vez, una vez que abandona el cuerpo, no tiene conciencia de ninguna especie, como no la tiene tampoco la sombra humana o su reflejo en un estanque; a lo más podrá ser vista de tiempo en tiempo en los sueños de los hombres vivientes. En el fondo no tiene mayor ser que el *hálito* que el hombre respira mientras vive y que exhala por última vez cuando *expira.*" [9]

En todo cuanto precede hemos dado cuenta —no estará tal vez por demás el subrayarlo así— de la condición general de las almas en el mundo del más allá dentro de la religión olímpica, una de cuyas expresiones literarias son los poemas homéricos. Como todas las generalidades, ésta tiene también numerosas excepciones que son, igualmente, confirmatorias de la regla común. Conviene aludir sumariamente a ellas, no sea que vayamos a tomarlas como cumplimiento de *otra* norma o ley (δίκη) que no existe, ya que la única que recibe este nombre es la que enuncia, en los términos que hemos visto, la sombra de Anticlea.

Una excepción la constituye, desde luego, la de los premios o castigos que subsiguen, para *algunos,* a esta vida mortal. En el Hades están las almas, por lo que hemos visto, sin pena ni gloria, tal y como ocurre, exactamente, en el primer círculo del infierno dantesco. Hay, con todo, ciertas almas atormentadas, como las de Sísifo y Tántalo, con los suplicios bien conocidos, por pura voluntad de los dioses, y sin que estos castigos excepcionales introduzcan ni por asomo una norma general con respecto a las almas de los malhechores en esta vida.

El mismo régimen de excepción y la misma indiferencia moral se observa en lo tocante a las recompensas que ciertos mortales reciben, y no precisamente en el Hades, al verse agraciados en cuerpo y alma y de una buena vez, sin pasar por la muerte, con el privilegio de la inmortalidad. En esta condición tendrán su domicilio eterno en lugares fabulosos, vagamente ubicados más allá de la ecúmene, que se conocen con los nombres de Campos Elíseos o Islas de los Bienaventurados. Tal es el feliz destino que a Menelao pronostica Proteo, el dios del mar que lee en el porvenir, del modo siguiente:

[9] A. E. Taylor, *Socrates,* New York, 1953, pp. 134-135.

"A ti, divino Menelao, no te reserva el destino, con arreglo a la suerte común, el morir en Argos, criadora de corceles, sino que los inmortales te enviarán a los Campos Elíseos, en los confines de la tierra, morada del rubio Radamanto. Allí se ofrece a los hombres la vida más feliz, sin nieves ni lluvias ni largos inviernos, y el Océano manda siempre, para darles frescura, las brisas del Céfiro de sibilante soplo. Allá te llevarán los dioses, para los cuales el esposo de Elena es el yerno de Zeus." [10]

No es otra la razón —bien claro está— de que un personaje como Menelao, bien antipático por lo demás, se sustraiga a lo que, una vez más, se recalca ser la suerte común de los mortales. Es simplemente el arbitrio, o más precisamente el capricho divino, como cuando Calipso ofrece a Odiseo, aunque sin éxito, la inmortalidad.

Por el contrario, puede verse ya la introducción de cierto principio de justicia en el culto tributado a los héroes, los cuales sí pasan verdaderamente por la muerte; pero cuyos espíritus disfrutan en la otra vida de una felicidad semejante a la de los otros inmortales, que son los dioses y los demonios. Por sus hazañas "heroicas", naturalmente, llegan estos personajes a la heroificación (algo así como nuestra canonización de los santos) y se convierten en patronos o protectores de sus ciudades. Justicia retributiva sin la menor duda, pero siempre, una vez más, a título excepcional.

El culto de los héroes no pertenece ya a la religión homérica, como tampoco la otra manifestación más interesante de una creencia en un destino más feliz de las almas, y que encontramos en los misterios de Eleusis. No es necesario explicar en detalle en qué consistían estas ceremonias, por ser actualmente algo de sobra conocido. Lo fundamental para nosotros, aquí y ahora, está en el hecho de que la glorificación de Deméter, acto central de los misterios, y de su hija Perséfone, esposa de Plutón, rey de los infiernos, se llevaba a cabo con una *mise en scène* tan magnífica que producía la ilusión de contemplar verdaderamente (de aquí el nombre de ἐποπτία que se daba al clímax de la iniciación) las maravillas del mundo subterráneo. No es éste ya, *para los iniciados,* el Hades tenebroso, sino las *beatae sedes* y los *loci laeti et amoena virecta,*[11] a los cuales, después de su muerte, han de llegar los mismos iniciados. Es éste, claramente, el único requisito: no la conducta justa, sino el puntual

[10] *Odisea,* IV, 560 ss.
[11] *Eneida,* VI, 637.

cumplimiento de las ceremonias y las purificaciones rituales, puramente exteriores por consiguiente. Fue así como el Hades, antes tan sombrío, comenzó, como dice Rohde, a iluminarse con alegres colores. "Fueron estas alentadoras promesas de una bienaventurada inmortalidad las que, a través de los siglos, ganaron tantos fieles para las fiestas eleusinas; ningún otro culto les brindaba perspectivas tan luminosas y tan seguras."[12] Es un aserto con sólido apoyo en la literatura, cuyos testimonios (Píndaro, Sófocles, Aristófanes, entre otros), son muy abundantes a este respecto. En las *Ranas* de Aristófanes, por ejemplo, leemos la siguiente descripción de los coros bienaventurados que formarán en los infiernos los devotos de Deméter: "Para nosotros solos, en aquellas praderas tachonadas de rosas, luce el sol e iluminan sus rayos a los iniciados que han llevado una vida piadosa e igualmente cara a los ciudadanos como a los extranjeros."[13] Piedad puramente formal, por todo cuanto puede saberse, sin correspondencia con las acciones y el carácter.

Dionisos y los órficos

Los datos que hemos consignado hasta aquí, sobre la concepción del alma en la religión apolínea y a la luz sobre todo de los textos homéricos, pueden considerarse en general válidos hasta hoy, en el estado actual de la filología. Los textos son, como hemos visto, e igualmente en general, de fácil hermenéutica, y hay acuerdo prácticamente unánime en cuanto a tener los poemas homéricos (haya sido quien fuese, uno o plural, este "Homero") por representativos de una religión y una mentalidad que pueden considerarse prevalentes en la época clásica. La religión apolínea, como el dios que le da nombre y la personifica, es una religión de la luz y del sol, de esta vida, por tanto, la única que tiene valor. A nadie le interesaba mayormente lo que podrá ser, después de su muerte, de su réplica exangüe, tan muerta prácticamente como el original, tan enterrada en el Hades como el cuerpo bajo la tierra superficial. Muy ilustrativas son, a este respecto, las inscripciones que leemos en numerosas tumbas, aún en la época helenística. "Consuélate, hijo mío, pues nadie es inmortal", así reza una lápida. Y en otras dos, en las cuales habla el difunto mismo, dice una: "Hubo un tiempo en que aún no era, luego fui, y ahora he dejado de ser:

[12] Rohde, *op. cit.*, p. 133.

[13] *Ranas*, 446 ss.

aquí acaba todo". Y la otra, verdadero grito del cadáver a quienes por allí pasan: "¡Vive! Nada hay para nosotros, los mortales, más dulce que esta vida bajo el sol".

Mucho más importante cosa es el alma, como dice Taylor, en las sectas religiosas que, guardando entre ellas cierto parentesco, se acogen a los nombres de Dionisos, Orfeo y Pitágoras. Pero al contrario de lo que ocurre con la religión olímpica, es ésta una zona de incertidumbres o conjeturas, nunca disipadas o clarificadas del todo hasta hoy, no obstante los beneméritos esfuerzos de la filología. Por lo demás, no hay que exagerar en esto, como lo hacen los eruditos, para quienes lo principal es la indagación de los orígenes y el escrutinio de los documentos; ahora bien, los primeros son oscuros y los segundos escasos. A nosotros, en cambio, lo que nos importa es el fenómeno social, la religión vivida, con sus creencias y sus prácticas, en una época determinada, y de todo esto tenemos abundante información. Que Dionisos y Orfeo hayan sido personajes míticos, sobre todo el primero, es algo que no tiene la menor importancia en lo que respecta al contenido de la religión que a ellos apelaba. Lo decisivo, una vez más, es el hecho social a que alude Jaeger al decir que: "Hablando en general, el siglo VI significó para Grecia una renovación de la vida religiosa que la ola del naturalismo había amenazado con ahogar en el periodo anterior."[14]

En esa época, en efecto, circulan ampliamente una serie de escritos bajo el nombre de Orfeo como autor legendario, pero cuyo verdadero compositor, según dice Aristóteles, parece haber sido el poeta Onomácrito. En ellos se narraban las peripecias muy variadas por que habría pasado Dionisos, hijo de Zeus y de su hija Perséfone. Destrozado por los Titanes, a quienes movió en su contra la envidia de Hera, del corazón de la víctima resurge un nuevo e inmortal Dionisos. Zeus, por su parte, fulmina a los Titanes, y de sus cenizas nace el género humano, mezcla del elemento titánico, concebido como principio del mal, y del elemento dionisíaco, principio del bien. De ahí la necesidad en que el hombre se halla de liberarse del primero para hacer triunfar el principio divino, a lo cual llega mediante sucesivas purificaciones que tienen lugar a través de *existencias* consecutivas, hasta el día en que pueda oír, de boca de Perséfone, la sentencia salvadora: "¡Bienaventurado de ti, que en adelante serás dios y no mortal!"

[14] Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, p. 62.

Con estos datos bastará para hacer ver cómo nos encontramos aquí con algo completamente nuevo y ajeno del todo a la religión apolínea. El *entusiasmo* y el *éxtasis* en su sentido más propio: el sentir uno en sí mismo la presencia del dios, y el salir uno de sí mismo para unirse con el dios (dos vivencias de ningún modo contradictorias) son las nuevas fuerzas espirituales que tienen ahora libre curso en las orgías dionisíacas, en la embriaguez y el frenesí que en ellas llegan a su más alto trémolo. La discusión podrá seguir abierta en cuanto a saber si lo dionisíaco es, como pretende Nietzsche, el otro aspecto del alma helénica, complementario del apolíneo, o si por el contrario, como sostiene Rohde, aquella religión desenfrenada, que se suponía oriunda de Tracia, repugnaba radicalmente a la mesura y equilibrio de la raza helénica. La discordancia en este punto, a lo que parece, resultó en una enemistad a muerte entre los dos ilustres filólogos; pero el hecho fundamental, el único que a nosotros nos interesa, es el de que, como el mismo Rohde lo reconoce, Apolo acabó sellando una estrecha alianza con su divino hermano Dionisos, de naturaleza tan distinta a la suya, y más aún, que esta alianza se consagró definitivamente en el propio santuario apolíneo de Delfos. En el mismo lugar, en las alturas del Parnaso y en las cercanías inmediatas de los altares de Apolo, danzaban frenéticamente las bacantes.

Señalamos lo anterior no porque queramos alejarnos de nuestro tema, sino simplemente para mostrar el arraigo profundo que acabó por tener lo que al principio pudo ser una secta más o un esoterismo entre tantos. No estuvo limitada a ciertos círculos reducidos, por lo tanto, la concepción del alma que llevaba consigo el orfismo. Concentrándonos en ella, nos damos cuenta luego del inmenso valor que llegó a adquirir, y que consiste, según Taylor, en que: "La *psyché* tiene ahora una individualidad permanente. Es una divinidad temporalmente caída y desterrada, y es, por consiguiente, inmortal. La gran preocupación de los devotos del orfismo es la práctica de ciertas normas, en parte morales y en parte ceremoniales, cuya observancia ha de llevar a la *psyché* a su liberación final del círculo de las reencarnaciones hasta su completa restauración en la sociedad de los dioses."[15]

Jaeger por su parte pone particular énfasis no tanto en lo de la reencarnación como en la concepción del alma en sí misma

[15] Taylor, *Sócrates*, p. 136.

y sin ulteriores consecuencias. "Dejando aparte —dice— el problema de cómo y dónde surgió la doctrina de la metempsicosis (insoluble porque se ha perdido casi todo el material tradicional importante), es patente que lo que fue realmente fecundo en esta doctrina y estaba preñado de influencia futura no fue la concepción mítica de la transmigración, sino el empuje que había de dar la teoría del desarrollo de la idea del alma como unidad de la vida y del espíritu, y el vigor con que concibió esta *psyché* como un ser espiritual por su propio derecho, del todo independiente del elemento corpóreo."[16]

La metempsicosis, como advierte Jaeger con toda razón, es algo secundario y derivado; algo que no tiene sentido sino sobre el *supuesto* de la "perfecta coalescencia de alma-vida", las dos entidades entre las cuales, según vimos, existía el más completo divorcio en la religión homérica. Para poder verdaderamente sobrevivir al cuerpo, y más aún, transmigrar de uno en otro cuerpo, el alma necesita ser algo más, mucho más mejor dicho, que la sombra evanescente de los poemas homéricos. Debe ser de cualquier modo algo incomparablemente más consistente y más vigoroso que el cuerpo; algo, por lo mismo, más valioso en todos los órdenes. Y una vez consumado este tránsito, muy natural por lo demás, de lo ontológico a lo axiológico, viene el menosprecio de lo corpóreo y terrenal, con la exaltación correlativa de lo espiritual y del mundo de ultratumba. Las purificaciones están enderezadas de este modo a un destino ultraterreno: la catártica redunda en mística. "El alma, que viene de lo divino y aspira a retornar al dios, no tiene ninguna otra misión que cumplir sobre la tierra; debe mantenerse libre de la vida misma y no contaminarse con nada que sea terrenal."[17]

El alma en la filosofía preplatónica

"La teoría órfica del alma —es Jaeger quien lo dice— es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles, aunque estos eliminaron todos los rasgos materiales que adherían aún a la concepción."[18]

Antecedente directo no quiere decir, empero, necesariamente inmediato, y por esto es preciso tener cuenta igualmente de otros eslabones importantes que puede haber entre el orfismo y

[16] Jaeger, *op. cit.*, p. 88.
[17] Rohde, *op. cit.*, p. 184.
[18] Jaeger, *op. cit.*, p. 91.

el platonismo, y señaladamente entre los filósofos. Según lo tiene por costumbre y desde que nació, la filosofía toma las intuiciones primarias, religiosas o de otra índole, de la conciencia colectiva, con el fin de elevarlas a su perfecta elaboración racional. De esta operación es excelente ejemplo la idea del alma, y un testimonio más de cómo la filosofía —así lo oí muchas veces de mi maestro José Gaos— no es, en sus más altos momentos, sino la conceptuación de una experiencia religiosa. Religión y filosofía, en esta interacción tan fecunda para entrambas, producen de este modo en Grecia el resultado impresionante que enuncia Jaeger en estas palabras: "Con los judíos comparten los griegos el honor de haber creado una fe intelectualizada en Dios; pero fueron los griegos solos los llamados a determinar por varios milenios la forma en que debía concebir el hombre civilizado la naturaleza y el destino del alma."[19]

De la psicología entre los presocráticos, a decir verdad, no hay mucho que decir, y por más que las discordancias entre Platón y sus precursores puedan ser tan importantes como las concordancias. Discordes y no concordes se encuentran de él, en este punto, Heráclito y Demócrito, cuya psicología, la del segundo sobre todo, es de acusado sello materialista. Para Heráclito, en efecto, el alma es de naturaleza divina, sólo que esta naturaleza, hasta donde puede colegirse de los "fragmentos" que nos han quedado, es simplemente la naturaleza ígnea, la de este "fuego eternamente viviente, que periódicamente se enciende y apaga", y en cuyas vicisitudes se resume toda la cosmología heraclitana. La psique es igualmente fuego, que con la muerte "se apaga para convertirse en agua". Volverá a ser fuego, ciertamente, como todo cuanto existe y que pasa continuamente del uno al otro contrario, pero no, desde luego, el mismo fuego, y no tiene sentido plantearse siquiera el problema de la pervivencia de esta psique ígnea y del todo impersonal. Y por esto es perfectamente comprensible el que Heráclito nos diga que "el alma seca es la más sabia y la mejor", es decir, mientras más se apega a su naturaleza ardiente, sin dejarse contaminar del elemento acuoso, su contrario y su muerte.

En cuanto a Demócrito, representante máximo del materialismo integral y del todo consecuente consigo mismo, no podía, evidentemente, darle al alma una naturaleza distinta de la de todo el resto del universo, en el cual existen sólo "corpúsculos

[19] Jaeger, *op. cit.*, p. 77.

de materia indivisiblemente pequeños", es decir átomos y nada más. La sola diferencia consiste en que en la composición de la llamada "alma" entran los átomos más finos, que son los átomos lisos y redondos, los que más fácilmente penetran por doquier en la inquietud general que de todos se apodera, y de los cuales, por consiguiente, se forman los elementos máximamente móviles, como son el fuego y el alma. Con la muerte se deshace la aglutinación, en el organismo humano, de estos átomos-almas, que se dispersan y vuelven a incorporarse en la masa flotante de la materia cósmica. De ésta puede decirse, como en la ciencia moderna, que "nada se pierde y nada se crea", pero en cuanto al hombre, a su individualidad, desaparece totalmente en el momento de morir. Y por esto estimamos correcta la conclusión de Rohde, con referencia al atomismo de Demócrito, al decir que: "Por primera vez en la historia del pensamiento griego nos encontramos con la negación expresa de la persistencia del alma después de la muerte, de su inmortalidad, cualquiera que sea el sentido que quiera darse a esta idea."[20] Si el alma no sobrevive, es simplemente porque, en rigor de verdad, no hay alma.

Pitágoras, como es bien sabido, es entre los presocráticos el filósofo más receptivo de las doctrinas órficas, a tal punto que ha podido hablarse de una religión o de una filosofía órfico-pitagórica. Cualquiera que haya sido el contenido exacto de su doctrina, de la que sólo tenemos noticia por fuentes indirectas, lo que sabemos con toda certeza es que Pitágoras fundó en la ciudad de Crotona una comunidad cuya vida, la llamada "vida pitagórica", fue ampliamente conocida por toda la Magna Grecia. Y sabemos también que era ella fundamentalmente una comunidad religiosa cuyos miembros estaban entregados a diversas prácticas ascéticas de purificación moral. "Yo también (el alma se entiende) soy de raza divina": tal era el lema de este *bíos pitagorikós*, y su meta suprema era, por tanto, la de alcanzar algún día la liberación definitiva del alma de la órbita de las reencarnaciones, para devolverla finalmente a su libre existencia divina. Siendo la metempsicosis, como sin duda lo era, un elemento esencial en esta concepción, no se la miraba como eterna, sino que había de tener fin al llegar el alma a su extrema purificación, con lo que había un ligamen evidente entre catártica y escatología.

[20] Rohde, *op. cit.*, p. 211.

Cuando recordamos, por otra parte, lo mucho que la ciencia, la matemática sobre todo, debe a Pitágoras, comprobamos cuán justo es el juicio que sobre él emite John Burnet al decir que aquel hombre extraordinario fue el primero en haber unido la religión con la ciencia. En este aspecto, y más aún que Sócrates, Pitágoras es el precursor de Platón, y en uno y otro se cumple a maravilla lo que el mismo Burnet enuncia como el fundamento más radical de la filosofía griega en general, del modo siguiente: "La filosofía griega tiene por base la fe en el parentesco divino del alma, a la cual, por lo tanto, lo único que le hace falta es entrar en comunión con la divinidad. La filosofía es, en verdad, un esfuerzo por dar satisfacción al instinto religioso." [21]

En lo que, por el contrario, guarda Sócrates una posición del todo original e incomparable, es en cuanto al valor que en él adquiere el alma del hombre como centro o sustrato de su personalidad intelectual y moral. Después de lo que antes queda dicho, parecería como si no pudiera añadirse nada más a la alta estimativa que, en los adeptos del orfismo, ha llegado a conquistar el alma, este huésped divino o dios caído que habita en cada uno de nosotros. Pero justo por esto, por su condición de huésped o habitante *en otro*, no es mi alma mi yo: *my self*, como dice Taylor, y por consiguiente, según añade el mismo autor: "Mi inteligencia y mi carácter no pertenecen a la *psyché* en mí, y su inmortalidad, todo lo importante que pueda ser para los órficos, no es, propiamente hablando, *mi* inmortalidad."[22]

Es la gloria imperecedera de Sócrates, de él únicamente, el haber dado el paso decisivo al hacer del alma el yo mismo, lo constitutivo formal de la persona humana. Así lo comprobamos en un documento tan incuestionablemente socrático como su *Apología*, la platónica por supuesto. La defensa del acusado ante sus jueces descansa en el hecho fundamental de haber recibido él, Sócrates, un mandato divino: la reforma moral de sus conciudadanos, mediante el cuidado (ἐπιμέλεια) que cada uno ha de tener de su alma, la cual es lo absolutamente valioso en el hombre. Así ha tratado de inculcarlo Sócrates, a todos y cada uno, a lo largo de toda su vida, en un lenguaje igual o semejante al que, por última vez, emplea en este párrafo de su defensa:

"¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tú ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible? Y si alguno me contradice y afirma que sí tiene cuidado de su alma, no penséis que le voy a dejar ni a irme luego, sino que le interrogaré, le examinaré y discutiré con él; y si me parece que no posee la virtud, por más que lo aparente, le echaré en cara que tenga en tan poco lo que vale más, y en tanto, por el contrario, lo más vil." [23]

[21] John Burnet, *Greek Philosophy*, Londres, 1964, p. 10.

[22] *Socrates*, p. 136.

En otro de los diálogos platónicos que igualmente pueden clasificarse de socráticos en el sentido más eminente, en el *Alcibiades*,[24] se dice con toda claridad que el hombre es su alma.[25] Ahora bien, con este juicio de esencia concuerda perfectamente —más aún, lo supone de necesidad— el juicio de valor de la *Apología*, según el cual la virtud, la verdad y la sabiduría (ἀρετή, ἀλήθεια, φρόνησις) tienen su sede en el alma. Por ella, en suma, es el hombre lo que es en el orden ontológico, y vale lo que vale en el orden axiológico. Y de aquí que, según explica ampliamente Sócrates en el *Alcibiades*, el mandamiento délfico del "conócete a ti mismo", debe entenderse como conocimiento del alma, y por consiguiente también, como "cuidado" de ella por sobre todas las cosas.

"Sócrates —comenta Jaeger— lo mismo en Platón que en los demás socráticos, pone siempre en la palabra 'alma' un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes *así* esta palabra." [26] Es algo que, como sigue diciendo el gran filólogo, "nos suena a cristiano", esta cura o cuidado del alma (θεραπεία καὶ ἐπιμέλεια ψυχῆς) que se impone igualmente, como deber absoluto, en el mensaje de Jesucristo: "¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?"[27] Fuera de Sócrates, ninguna otra voz en el mundo antiguo habló como esta Voz.

[23] *Apol. Soc.* 29 d-e.

[24] Nos referimos naturalmente al *Alcibiades I*, cuya autenticidad es hoy generalmente reconocida, al contrario del *Alcibiades II*, que se tiene por apócrifo. Por esta razón no es ya necesario numerar el diálogo genuino.

[25] *Alcib.* 130 c: μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν. Esto debió Platón haberlo oído directamente de su maestro si, como parece lo más probable, compuso aquel diálogo en su retiro de Mégara, con inmediata posterioridad, por tanto, a la muerte de Sócrates.

[26] *Paideia*, p. 417.

[27] Math. XVI, 26: *Quid prodest homini mundum si universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?*

No menos explícito a este respecto es John Burnet, según el cual: "Sócrates parece haber sido el primero entre los griegos en hablar de la ψυχή como sede del conocimiento y la ignorancia, del mal y del bien... La ἐπιμέλεια ψυχῆς es el tema fundamental del magisterio socrático."[28]

El mismo Olof Gigon, para el cual Sócrates, el que todos conocemos y amamos, es poco menos que un mito, se ve obligado a reconocer que esta *Fürsorge für die Seele* es el "impulso original socrático",[29] aunque subrayando, eso sí, que se trata de un impulso y no de una doctrina. No vemos ningún inconveniente en aceptarlo así. Cierto, Sócrates no nos dice lo que es el alma, con todas las precisiones nocionales que serían menester en una psicología propiamente dicha; pero sí nos dice, en una u otra forma, que por nuestra alma somos nosotros mismos lo que somos, y que su valor está por sobre el de todos los otros bienes. Ya aportarían Platón y Aristóteles el contenido doctrinal que faltaba, y no habrían podido hacerlo sin la previa fecundación que uno y otro recibieron del impulso original socrático. Aquí también, como diría Novalis, primero fue el amor y luego el conocimiento.

Por extraño que parezca, Erwin Rohde, el clásico en la materia, es el único que pasa por alto tranquilamente el papel histórico de Sócrates en esta revelación progresiva del alma y de su valor. En la única página en que lo cita,[30] no nos dice de él otra cosa sino que "sabe muy poco" acerca de la inmortalidad del alma, como lo prueba el hecho de que, en su apología, se remite en este punto a las creencias tradicionales, sin pronunciarse él mismo sobre la cuestión. Y ni una palabra más.

La explicación más probable de este extraordinario silencio (es por lo menos la que apuntan sus críticos) parece estar en el hecho de que, para Rohde, el problema de la inmortalidad es el problema central, por no decir el único, en la teoría del alma; lo cual es, para decir lo menos, una mutilación arbitraria. Pero justamente uno de los aspectos en que mayormente sobresale la grandeza de Sócrates, el de la *Apología* por supuesto,[31] es su reverencia incondicional del alma, con entera independencia del destino que pueda tener después de la muerte. El ejercicio de la virtud y la sabiduría no depende, para Sócrates, de

[28] *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1948, p. 123.
[29] *Sokrates*, p. 40.
[30] *Psique*, p. 240.
[31] El Sócrates del *Fedón*, por supuesto también, si defiende, con lujo

ningún premio de ultratumba. Le basta con la certeza que tiene, y que expresa al final de su defensa, de que para el hombre de bien, de cuya suerte cuidan los dioses, no puede haber ningún mal ni en la vida ni en la muerte.[32] De cualquier modo le irá bien en el más allá, bien sea que le aguarde la felicidad de los justos, o en el peor de los casos, el sueño del cual no hay despertar posible.

Si Rohde ignora oficialmente la concepción socrática del alma, es porque no ve en ella los rasgos demonológicos o escatológicos que encuentra en otros mitos o creencias, cuando precisamente lo más impresionante es esta pureza o desnudez del "alma" socrática, que tiene de sí misma y por sí misma todo su valor, sumo e incomparable. Ante ella, venga de donde venga y vaya a donde vaya, y simplemente por ser ella razón pensante y razón moral, se siente Sócrates transido del mismo sentimiento de "respeto" o "reverencia" *(Achtung)* que embargará a Kant al tener por su parte idéntica vivencia. De Kant es la explicitación, en esos términos, de dicho sentimiento, pero es de Sócrates el descubrimiento, en la realidad si no en el nombre, de la autonomía ético-noética de la persona humana.

Heredero de tan rica y compleja tradición, Platón pondrá todo su genio en depurarla y elevarla a la plenitud de la claridad racional.

de argumentos, la inmortalidad del alma; sólo que éste, en esta discusión se entiende, no es el Sócrates histórico, como lo reconocen hoy todos los intérpretes, con la sola excepción de la escuela escocesa: Burnet y Taylor. De nuestra parte estamos con la mayoría, por la razan principal de que, como lo dice Platón *(Fedón*, 76 e), el dogma de la inmortalidad del alma es en todo solidario de la teoría de las ideas; ahora bien, y según el testimonio irrecusable de Aristóteles, esta teoría no es de Sócrates, sino de Platón.

[32] *Apol.* 41 d: οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.

XII. NATURALEZA Y DESTINO FINAL DEL ALMA

Con arreglo a los usuales cánones expositivos, procedería tratar primero del alma humana en sí misma, de su constitución esencial y sus operaciones, y hacer lo propio enseguida en lo tocante al problema de su inmortalidad; sólo que la cuestión del deslinde, como diría Alfonso Reyes, ya tan ardua de suyo en el reino del espíritu, es sobremanera difícil en la filosofía platónica. No tan sólo por la forma literaria del diálogo, que favorece naturalmente el tratamiento simultáneo de otros problemas entre los interlocutores según el humor o la fantasía de cada uno, sino también, y en el caso concreto del alma, por ser la psicología que aquí encontramos algo muy diferente de lo que por ella solemos entender hoy, y ya se trate de la psicología empírica como inclusive de la que los escolásticos llamaron psicología racional. La diferencia entre una y otra está en que la primera se limita a la observación del fenómeno psíquico, psicosomático mejor dicho, al paso que la segunda tiene la pretensión de captar el noúmeno, pero una y otra convienen en la descripción neutral de su objeto (tal es, por lo menos, su propósito), es decir prescindiendo de los contenidos de valor que configuran de hecho la mayor parte de las vivencias psíquicas. En Platón, por el contrario —en la misma línea del socratismo exactamente— el conocimiento de sí mismo desciende a niveles mucho más hondos; muy más allá del yo empírico o simplemente conceptual, para alcanzar el "yo profundo", como diría Bergson, el que ignora la mayoría de los hombres, los cuales pasan su vida como extraños a sí mismos, en el estado que la filosofía moderna llama de "alienación".

Ahora bien, a estas profundidades no se llega por el análisis psicológico, o únicamente por él, por la observación del alma en su condición empírica, sino que es menester penetrar igualmente en su intencionalidad, y no así en general, sino con referencia concreta a los correlatos intencionales. Claro que Platón no lo dice así en estos términos, pero esto viene a decir, en fin de cuentas, cuando en tantos lugares, y de preferencia tal vez en el libro x de la *República*, se contrapone el alma en su "naturaleza más verdadera", o "tal como es en verdad", a la descripción empí-

rica del alma "tal como se nos muestra en su condición actual".[1] No es así, según sigue diciendo Sócrates, como debemos mirar el alma, sino en su intencionalidad amorosa hacia la sabiduría (εἰς τὴν φιλοσοφίαν), y considerar, por tanto, aquello a que adhiere y a cuya frecuentación aspira, en razón de su parentesco con lo divino, inmortal y eterno.[2] Estos tres caracteres se dan, como hemos visto, en la Idea, entre la cual y el alma se recalca expresamente, en el *Fedón*, el susodicho parentesco.

Todo esto, en suma, quiere decir, si coordinamos bien los textos, que del alma no podremos hacernos una idea cabal sino a la luz de lo que ya hemos visto y de lo que veremos después: de las Ideas en primer lugar, con las cuales tiene el alma el parentesco que le resulta de su unidad, inmaterialidad e indivisibilidad, y en segundo lugar, del *Eros*, del impulso amoroso que hay en ella hacia aquellas realidades supremas. Es así como nuestros "grandes temas" de la filosofía platónica se iluminan y declaran los unos por los otros, en una estrecha y viviente solidaridad.

Con todo esto, Platón ha sido el primero en darse cuenta de la necesidad de dar razón del espíritu en su condición carnal. Si el conocimiento acabado del alma lo postula, así en el *Fedón* como al final de la *República*, con tan alta exigencia, no por esto desdeña la atención al aspecto sensible del alma, del cual no puede desinteresarse el filósofo en su función de gobernante de la comunidad política. De ahí que, y precisamente en los libros precedentes de la *República* —serán nuestros textos básicos en lo que va a seguir—, trate Platón de explicar las afecciones y formas con que se nos muestra el alma en esta "vida humana" cotidiana y mortal.[3]

Antes de entrar, empero, en este análisis que nos llevará a la concepción que se ha denominado trinaria o tripartita del alma, hay que tener presente que, como dice Léon Robin,[4] no hay ruptura con la antigua concepción unitaria que se nos ofrece en el *Fedón*. En este punto —y es el primer dato que hay que estable-

[1] *Rep.* x, 611 b-e: τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει... οἷον δ'ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ... οὐχ ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή... οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται...

[2] *Rep.* 611 d-e: ἀλλὰ δεῖ ἐκεῖσε βλέπειν... εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλῶν, ὡς συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι.

[3] *Rep.* x, 612 a: νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν.

[4] *Platón*, p. 177.

cer con toda firmeza— no ha habido la menor variación, por parte de Platón, del principio al fin. Es el alma, la misma y por sí misma (αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχή) la que, con o sin el concurso o mediación del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros. Así se dice en el *Teetetes*,[5] presumiblemente posterior a la *República*, y todavía en las *Leyes*, la obra póstuma, se afirma con toda energía la unidad radical de "cada uno de nosotros";[6] ahora bien, esta unidad es la del alma, ya que, como lo sabemos desde el *Alcibiades*, el hombre es el alma. Es una y simple, además, con simplicidad esencial e integral, no obstante la diversidad de sus tendencias o apetitos que irradian todos de un mismo centro. Por comodidad de lenguaje podremos hablar, si nos place, de "partes" del alma, o más aún, de tres almas, que serían la racional, la pasional y la apetitiva, pero a conciencia de que estamos esta vez empleando metáforas. Y con estos prenotandos, entremos directamente en el estudio de los textos.

El alma en la República

Si hemos de dar crédito al testimonio postaristotélico que encontramos en la *Gran Ética*, Platón se habría limitado en un principio a la consideración, en el alma, del elemento racional y del elemento irracional, del que "posee el logos" y del que no lo posee.[7] Es de hecho la división primordial que Aristóteles mismo adopta en la *Ética Nicomaquea*, por lo que es de creerse que la *Gran Ética*, por más que con toda probabilidad no sea de autoría aristotélica, reproduce correctamente la tradición que a este respecto habría existido en la Academia. Y si Platón hubo de superar o matizar esta clasificación binaria para desembocar finalmente en la trinaria, habrá sido sin duda por haber comprobado, en una reflexión posterior, cuán diferentes son los dos apetitos fundamentales de la parte irracional.

Es en la *República*, como hemos dicho, donde por primera vez se enuncia la segunda clasificación en términos inequívocos. La enuncia, por cierto, como algo problemático y de nada fácil solución, en el siguiente pasaje:

[5] *Teet.*, 184 c-186 b.

[6] *Leyes*, I, 644 c: Οὐκοῦν ἕνα μὲν ἡμῶν ἕκαστον αὐτὸν τίθωμεν; —Ναί.

[7] *Magna Moralia*, I, 1, 1182 a, 24-25: Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς...

"Pero lo difícil es decidir si es por la virtud del mismo principio por lo que obramos en todos nuestros actos, o bien por tres principios, adscrito cada cual a su función respectiva. ¿Es por uno por el que aprendemos? ¿Es por otro por el que nos enardecemos? ¿Y es por un tercero por el que nos procuramos el placer de comer, el de engendrar y los otros del mismo género? ¿O es por el alma toda entera por lo que nos decidimos a obrar en cada uno de nuestros actos? He ahí lo que es difícil de elucidar dignamente".[8]

Muy claramente están aquí enunciados los tres principios: el del aprendizaje del saber (μανθάνειν); el de la cólera (θυμός) y el de la concupiscencia (ἐπιθυμία). Y la discusión que sigue tiene por objeto mostrar la irreductibilidad radical de cualquiera de ellos con respecto a los otros dos.

Ninguna dificultad hay en hacer ver la disparidad entre el principio racional y el principio concupiscente. Es un hecho de experiencia inmediata el de que la razón ordena en ocasiones no hacer aquello a que se siente inclinado el apetito, y Platón se hace desde luego cargo de él, con la simple observación de que "hay gentes que tienen sed y que, sin embargo, no quieren beber". Y en seguida generaliza esta observación a los demás apetitos sensuales, contraponiendo así, como claramente distintos el uno del otro, el principio racional (λογιστικόν) y el concupiscente (ἐπιθυμητικόν).

Lo que ya no es tan fácil demostrar es la existencia autónoma del tercer elemento que Platón llama unas veces θυμός y otras ὀργή, y que nosotros podemos traducir, según el contexto, por ánimo, cólera o coraje.[9] Recurriendo aquí también y en primer lugar a la experiencia psicológica, ilustra Platón lo que puede ser el tercer elemento con la siguiente anécdota que, según dice, oyó contar alguna vez:

"Leoncio, el hijo de Aglayón, volvía del Pireo por la parte exterior del muro septentrional, cuando advirtió unos cadáveres que yacían por tierra en el lugar de los suplicios. Sintió el deseo de verlos, pero a la vez un sentimiento de repugnancia que le retraía de hacerlo; y así estuvo luchando y cubriéndose el rostro hasta que, vencido de su apetencia, abrió enteramente los ojos

[8] *Rep.* IV, 436 a-b.

[9] Podríamos tal vez hablar también de "corazón", en sentido psicológico por supuesto, como lo hacen ciertos autores franceses, influidos tal vez por la acepción tan peculiar que tiene *le coeur* en Pascal, donde tampoco, por lo demás, es exactamente equivalente del θυμός.

y, corriendo hacia los muertos, exclamó: '¡Ahí los tenéis, malditos; saciaos del hermoso espectáculo!' "[10]

El ejemplo es maravilloso y nos recuerda luego el episodio similar de Alipio, el amigo de San Agustín, quien pasó por el mismo combate y por idéntico vencimiento, a propósito esta vez del espectáculo más salvaje aún de los juegos gladiatorios del circo. "Desde que vio la sangre, bebió en el mismo acto la barbarie, abrevándose de furias y complaciéndose en el horror criminal del combate, ebrio del sangriento deleite."[11]

Cruenta voluptate inebriabatur... Trátase, por tanto, del apetito de goce y en su momento de mayor ignominia; y la lucha que tanto Leoncio como Alipio han tenido que librar antes de abandonarse a él, ha sido no sólo contra la razón, cuyos dictámenes son de una objetividad escueta y fría, sino contra otro movimiento igualmente noble, pero que sentimos radicado en la parte sensible y no en la inteligencia pura. Es la repugnancia instintiva, el asco por todo aquello que de cualquier modo nos degrada en nuestra dignidad racional, por lo cual, sin ser la razón misma, es ciertamente este tercer principio, de ordinario por lo menos, un aliado de la razón. Y lo es no sólo en la función negativa, por decirlo así, de reprimir la voluptuosidad desenfrenada o indigna, sino en la otra función, eminentemente positiva, de empujar al hombre en la conquista del bien que es a la par bello y difícil, llámese honor, triunfo o gloria. Es la raíz inmediata de la virtud específica del varón: la ἀνδρεία, que igualmente podemos traducir por valor, coraje o fortaleza viril. Es, en general, el amor espontáneo de todo lo que es al mismo tiempo bello y bueno, y el horror instintivo, por tanto, de lo que es bajo y vil. De tal suerte ha sabido Platón potenciar y trasmutar el viejo θυμός homérico, que continúa siendo la fuerza vital por excelencia, pero la fuerza al servicio y bajo la dirección del espíritu.

Mas por ello precisamente, y como corresponde a la condición del espíritu encarnado, no siempre cumple el θυμός la función que le compete de ser el cobeligerante de la razón: ξύμμαχος τῷ λόγῳ. El sentimiento del honor puede fácilmente llevar al apetito de venganza, y lo mismo el afán de dominio y de victoria, y por algo Platón incluye expresamente todos estos impulsos

[10] *Rep.* 439 e.
[11] *Conf.* VI, 8.

en la composición del elemento irascible.[12] Es el caso, según la comparación que viene luego, del perro que, en consonancia de ordinario con el interés de su amo, puede a veces acometer a sus amigos o ladrarles sin ton ni son. Por esto debe la razón revocar al orden, cuandoquiera que se desmande, al apetito irascible, exactamente "como el pastor a sus cachorros". Es a la inteligencia únicamente a la que está reservado "el conocimiento de la verdad tal cual es"; y al principio "filosófico", por consiguiente, debe seguir el alma toda entera.[13]

Es una observación común, pero que no podemos pasar por alto, la de que las tres partes del alma a que acabamos de pasar revista, guardan correspondencia con las tres clases sociales en que se divide el Estado, conforme al esquema de la *República*: por la inteligencia estarían los guardianes; por la cólera los guerreros, y por la concupiscencia, en fin, la clase económicamente productiva. La correspondencia, sin embargo, no es del todo exacta, ya que los guardianes no son, en la república platónica, sino una selección de los guerreros, al paso que la inteligencia no es en el alma un elemento selecto de la cólera, sino algo específicamente distinto. Y en cuanto a la correspondencia de la parte concupiscente con la clase económicamente productiva: artesanos calificados, agricultores y comerciantes (porque los esclavos, encargados de los trabajos más viles, están fuera de clasificación), es algo que igualmente habría que tomarlo *cum grano salis*, ya que la concupiscencia, en cuanto apetito de lucro, no priva decididamente sino entre los comerciantes, por los cuales, como es natural, siente Platón el mayor desprecio.

La idea fundamental de la *República*, por lo tanto, según la cual sería el Estado un hombre en grande *(macroánthropos)*, y el hombre, a su vez, un Estado en pequeño *(micropolis)*, es una idea justa, y extraordinariamente fecunda además, pero que Platón aplica con indudable discreción y tomando en cuenta todos los matices diferenciadores. Y la mejor prueba de que así es, nos la da el hecho de que su clasificación tripartita del alma pasó en lo fundamental a la filosofía de Occidente, y continúa vigente, aún después del cartesianismo, en la filosofía tomista.

Santo Tomás, en efecto, recoge tanto el legado aristotélico, en sus textos mismos, como el legado platónico, a través sobre todo

[12] *Rep.* IX, 581 a: Τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν φαμὲν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἀεὶ ὅλον ὡρμῆσθαι; —Καὶ μάλα.
[13] IX, 586 e: Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης ἁπάσης τῆς ψυχῆς...

de los Padres griegos, principalmente tal vez, por lo menos en este punto, San Gregorio de Nisa. Ahora bien, Aristóteles sigue a su maestro en lo de la división bipartita del alma: racional e irracional; pero al pasar a la división tripartita (que no es contradictoria de la primera) se separa de aquél en cuanto a la división de la parte irracional. En sentir de Aristóteles, las dos partes o subpartes del alma irracional serían en primer lugar la potencia vegetativa, que nos es común con los animales y hasta con las plantas, por no participar en nada de la razón, y en segundo lugar la parte sensitiva o "desiderativa", que sí percibe, para obedecerlo o contrariarlo, el mandato de la razón, en la cual, por consiguiente, "participa" de cierto modo. Ahora bien, en el apetito o deseo en general, están incluidas tanto la concupiscencia como la cólera: la ὄρεξις es el género cuyas especies son la ἐπιθυμία y el θυμός.

La diferencia con Platón está, como se ve, en la introducción del alma vegetativa, por una parte, y en la aparente nivelación, por la otra, de la cólera y la concupiscencia —subpartes más que partes del alma—, desde el punto de vista de su participación en el principio racional. Y es muy interesante observar cómo las indicadas diferencias provienen, en última instancia, del genio de cada pensador según su privativa peculiaridad. Aristóteles, para el cual es el alma la "forma" del cuerpo, aquello que le da vida en todos sus aspectos, hasta en los más rudimentarios, no puede dejar de poner en aquélla el principio de la vida simplemente vegetativa. A Platón, por el contrario, le tiene esto sin mayor cuidado, ya que para él no es lo primero y principal la ordenación del alma con respecto al cuerpo, y a *este* cuerpo precisamente, sino la elevación del alma toda entera a la claridad del principio racional, como medianera que es entre los dos mundos, el sensible y el inteligible. Por esto se desinteresa de aquello que no puede en absoluto participar de la razón, y le preocupa tanto, en cambio, afinar, en lo que es capaz de ello, los grados de la participación. De aquí la mayor estimación que recibe la cólera sobre la concupiscencia, y en esto, según creemos, le ha seguido la tradición filosófica, aunque en lo demás se haya preferido, y con razón, la noción aristotélica del alma. Entre los escolásticos por lo menos se mantuvo siempre la distinción entre el apetito que tiende al bien sensible *sub ratione delectabilis* y el que lo hace *sub ratione ardui;* entre el impulso horizontal hacia el placer que nos es común con las bestias, y el impulso vertical hacia lo que, como la gloria y el honor, es el bien alto,

bello y difícil. No es la sabiduría, desde luego, pero le va en zaga, al contrario del placer, que queda muy atrás.

"En el alma —dice Léon Robin— existen dos fuerzas diametralmente opuestas, una de gobierno y orden, la otra de anarquía y desorden: y cuando quiera que, habiendo cedido a la segunda, sobreviene el remordimiento y el propósito de prestar en el futuro auxilio a la primera, ¿no significará esto la existencia de una fuerza intermedia que ayuda a la primera a dominar la segunda?"[14] Tal es, en suma, la teoría del alma y la enseñanza moral de la *República.*

El problema de la inmortalidad

Como teoría pura del alma, no creemos que pueda hallarse mucho más en Platón. A él no le preocupó jamás hacer ni una psicología descriptiva como la de William James, ni siquiera una psicología filosófica como la de Aristóteles, una y otra concebidas sin otro interés que el de la especulación científica. Platón, por el contrario, a quien sólo por convencionalismos escolares ha podido adjudicarse el epíteto de "esencialista", lo trata todo en función de algún interés trascendente a la cosa misma y vinculado, además, a la existencia humana, ya sea en esta vida o en la otra. En la misma *República,* como acabamos de ver, la teoría del alma se nos ofrece en función de la teoría del Estado, entre cuyas clases no habrá paz y armonía si previamente no la hay entre las partes correspondientes del alma. Más griego que Aristóteles en este aspecto, Platón tiene que ubicar al hombre, a su alma también por consiguiente, dentro del horizonte de la ciudad, y mientras la visión se limite, como es natural, a esta vida. Sólo que esta vida, para Platón, no es la única, y por ello el tema del alma se encuentra dominado, desde el final de la *República* y en los demás diálogos en que se aborda, por el gran tema de la inmortalidad.

La inmortalidad del alma, además, es algo que reclama imperiosamente, como su más propia razón suficiente, toda la filosofía platónica bajo cualquiera de sus aspectos. La inmortalidad *a parte ante* la presupone, como hemos visto, la teoría de la reminiscencia, prácticamente la teoría del saber, y la inmortalidad *a parte post* la postula tanto la necesidad de que en otro mundo pueda tener cumplimiento lo que en éste falta, que es la perfecta justicia, como la aspiración que el alma tiene por unirse con el

[14] *Introducción al Fedro,* París, 1933, p. LXX.

Bien sumo —sobre todo si se le concibe como *Ens realissimum*— y que obviamente no puede realizarse en este mundo.

Sigamos, pues, a Platón, sin empeñarnos ya en deslindes que no harían sino desdibujar la realidad concreta, por los diálogos que tratan, central o marginalmente, de la inmortalidad del alma, y teniendo tanto en cuenta la argumentación racional como los abundantes mitos escatológicos que la preparan o la completan. Conforme a lo que hemos dicho en los capítulos precedentes, el mito es unas veces simple conjetura, pero otras, en cambio, alegoría de lo demostrado filosóficamente, y bajo cualquier aspecto, en fin, lo que Platón dijo y como lo dijo, y así haya sido como certidumbre o como esperanza.

Siendo el *Fedón* el diálogo que trata como tema único el de la inmortalidad del alma, lo dejaremos en último lugar, sea cual fuere su ubicación cronológica, haciéndonos cargo previamente de lo que sobre la previvencia o supervivencia del alma encontramos en el *Gorgias*, en la *República* y en el *Fedro*.

La inmortalidad en el Gorgias

La peripecia mayor en el largo combate librado por Sócrates y Platón contra la sofística, es lo que se nos presenta en el *Gorgias*: diálogo de combate como ninguno, a cara descubierta contra el enemigo cuya filosofía relativista, de haber prevalecido, habría traído consigo el naufragio completo del pensamiento y la conducta, de la ciencia y la moralidad. Ahora bien, es a propósito de la justicia, el supremo valor puesto en entredicho por la sofística, cuando el lector del diálogo percibe con toda claridad cómo siente Platón la necesidad de redondear su doctrina, a fin de darle una justificación completa, con la inmortalidad del alma y la justicia de ultratumba. A ello se ve impelido, al final del diálogo, de la siguiente manera.

Contra Gorgias, Polo y Calicles, defiende Sócrates el valor absoluto e incondicionado de la justicia, sin cuidarse ni poco ni mucho del escarnio de sus interlocutores, para los cuales no pasa la justicia de ser un mero convencionalismo social, cuando no, como lo expresa cínicamente Calicles, la ley del más fuerte. Para Sócrates, por el contrario, la justicia debe practicarse invariablemente y sin excepción, y no por la aprobación social o el temor de las sanciones, sino por la sola razón —es éste el meollo de su argumentación— de ser la injusticia el mal radical del alma, el único que la corrompe y estraga, del mismo modo exactamente que la enfermedad lo hace con el cuerpo. En el cuerpo y en el alma, conforme al paralelo que traza Sócrates, debe haber orden y proporción (τάξις καὶ κόσμος); ahora bien, estos dos caracteres son en el cuerpo la salud y el vigor (ὑγίεια — ἰσχύς), y en el alma, por su parte, la justicia y la sabiduría.[15] Por esto solo, por esta sola consideración, el tirano, el prototipo por excelencia de la injusticia, es en realidad, a despecho de su felicidad aparente y falaz, el más infeliz de los hombres, por ser la injusticia, para su autor precisamente, el mayor de los males.[16] Puede haber aún, agrega Sócrates, un mal mayor aún, y es el de que el culpable escape al condigno castigo, es decir que no expíe sus faltas desde esta vida, ya que en este caso le será preciso hacerlo en la otra. Y de que hay otra vida, está perfectamente convencido Sócrates, no por ninguna prueba filosófica, que de momento no puede aportar aún, sobre la supervivencia del alma, sino por la necesidad de que la justicia, que en este mundo no pudo tener su adecuado cumplimiento, lo tenga en el otro. Cómo sea esta justicia ultraterrena, lo describe Sócrates en lo que para él, según lo advierte desde el principio, no es un cuento (μῦθος), sino una historia (λόγος) que narra cosas verdaderas,[17] y que va como sigue.

Desde el tiempo en que reinaba Cronos sobre los dioses y sobre los hombres, ha existido una ley según la cual los hombres que han llevado una vida justa y santa, pasan después de su muerte —sus almas es decir— a las Islas de los Bienaventurados, donde les espera una felicidad perfecta y al abrigo de todos los males, mientras que las almas injustas e impías van a un lugar de expiación y de penas que se denomina el Tártaro. Esta discriminación estaba, por supuesto, muy bien, y lo que, en cambio, estaba muy mal en aquellos tiempos, era que el juicio se pronunciara no sobre los muertos, sino sobre los moribundos, aunque exactamente el día de su muerte. Ahora bien, en estas condiciones era muy fácil engañar a los jueces, ya que los moribundos ilustres podían muy bien ocultar la deformidad de sus almas con su opulencia y sus riquezas, o simplemente con el cuerpo de que estaban aún revestidos.

Comprendiéndolo así Zeus, al suceder a su padre Cronos en el gobierno universal, dispuso que en lo sucesivo se hiciera el juicio después de la muerte, con lo cual el alma comparece ahora, sola

[15] *Gorgias*, 504 d: ταῦτα δ'ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.
[16] 509 b: μέγιστον τῶν κακῶν ἐστιν ἡ ἀδικία τῷ ἀδικοῦντι.
[17] 523 a: ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.



y desnuda, ante jueces igualmente desnudos y muertos, y capaces, por tanto, de ver directamente las almas que van llegando ante ellos, en el estado que guardan al desprenderse del cuerpo. Pues así como en el cadáver, mientras no se descompone, son visibles las señales de todos los accidentes por que aquel cuerpo pasó en su vida: cicatrices de heridas o de azotes y deformidades de todo género, así también son perfectamente visibles en el alma, una vez despojada del involucro corpóreo, los rasgos fisonómicos que, así para hermosearla como para deformarla, imprimió en ella la conducta del hombre en su vida mortal. Es la *endélosis* que la torna del todo transparente a la mirada del juez, para el cual no hay acepción de personas ni de condiciones. Puede ser, inclusive, el alma del Gran Rey, pero si Radamanto comprueba que no hay en ella parte sana, que toda ella está llagada y ulcerada (el texto emplea aquí los mismos términos que a propósito de estas dolencias del cuerpo) por perjurios e injusticias, por el orgullo y la intemperancia, la envía sin más a la prisión para sufrir la pena correspondiente.

De estos condenados hay unos que van a un suplicio temporal, hasta que su alma no se cure de sus lesiones y pueda esperar una suerte mejor, sin decírsenos aquí si será una reencarnación o el tránsito final al coro de los bienaventurados. En cuanto a los que, por haber cometido los crímenes supremos, pueden considerarse como incurables o incorregibles, a éstos les aguardan los tormentos mayores, los más dolorosos, y sobre esto eternos.[18] Allí estarán sin fin, en la prisión del Hades, si ya no para su propio provecho, sí como ejemplo terrible a los demás. El número de estos infelices nadie lo sabe, pero lo que sí puede conjeturarse es que fueron en su mayor parte tiranos o políticos en general, ya que el poder orilla de ordinario a la comisión de los crímenes más odiosos. Por excepción podrán hallarse hombres de Estado justos, pero es difícil y singularmente meritorio mantenerse uno bueno durante toda su vida, cuando tiene toda la libertad de hacer el mal. "La mayoría de los poderosos, mi excelente amigo, —dice Sócrates dirigiéndose a Calicles— acaban por pervertirse."[19]

Al purgatorio o al infierno, porque de esto se trata en realidad, envía, pues, Radamanto a éstos o a aquéllos, después de haberles estampado el consiguiente marbete de "corregible" o "in-

[18] 524 e: τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον.

[19] 526 b: οἱ δὲ πολλοί, ὦ ἄριστε, κακοὶ γίγνονται τῶν δυναστῶν.

corregible". Cuando, por el contrario, llega el alma de quien vivió santamente en el culto de la verdad, queda el juez prendado de su belleza y la manda a las Islas de los Bienaventurados. Y así como el tirano es por lo común el condenado al eterno suplicio, así, por el contrario, el alma más hermosa será las más de las veces la del amante de la sabiduría, la del "filósofo" que no se ocupó en su vida sino de las cosas que como tal le atañen, sin dispersarse en una agitación estéril.[20] Tal es, en suma, el proceder de este tribunal irreprochable que componen los tres jueces designados por Zeus: Eaco, Radamanto y Minos, el cual, a modo de presidente del tribunal, está en su trono, tal como lo describe Homero, "empuñando el áureo cetro y administrando la justicia a los difuntos".

Tal es también, a su vez, según el texto que apenas si hemos alterado para resumirlo, este admirable mito de tan alta poesía como profunda significación moral. Justicia y Responsabilidad, Castigo y Perdón, Arrepentimiento y Purificación, éstas podrían ser, según dice Stewart en su comentario,[21] sus ideas cardinales, y que por vez primera, además, encuentran plena expresión en la literatura helénica. La de responsabilidad ante todo, en cuanto que cada hombre, y nadie sino él, es responsable de su destino eterno. En seguida, y con deslumbrante claridad, la perfecta justicia del ultramundo, en el cual no es ya la bienaventuranza, como antes en Homero, el privilegio de unos cuantos favoritos de los dioses y por su mero capricho, sino la "corona de justicia" (¿o no lo dice de hecho así Platón antes de San Pablo?) debida al hombre justo y pío. Y del mismo modo, en fin, se ejerce esta justicia en lo tocante a los pecadores (διὰ τὰς ἁμαρτίας), condenando a unos al castigo que es purificación (κάθαρσις), y a los otros al eterno suplicio.

A tal punto es impresionante esta discriminación que hace Platón entre infierno y purgatorio, que los escritores protestantes, negadores del purgatorio como dogma, han llegado a sostener que la Iglesia lo recibió, sin ningún apoyo escriturario, de la tradición platónica vigente en los Padres griegos. La Iglesia Católica, por su parte, se hace fuerte tanto en la tradición apostólica como en el texto de los *Macabeos*, donde se nos cuenta cómo Judas Macabeo mandó ofrecer sacrificios expiatorios por los muertos en la batalla, "a fin de que les fuesen perdona-

[20] 526 c: ...φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ μὴ πολυπραγμονήσαντος...

[21] *The Myths of Plato*, p. 126 y ss.

dos sus pecados",[22] lo que da a entender que en algún lugar de ultratumba, distinto del infierno propiamente dicho, es posible alcanzar esta remisión. Es evidentemente ajena a nuestro estudio la discusión dogmática, pero sí nos parece fundada la conjetura de que, concurrentemente con el dato escriturario o de revelación divina en general, muy bien pudo haber contribuido la representación tan viva del purgatorio platónico, en los Padres griegos por lo menos, a enriquecer el contenido imaginativo del dogma cristiano. Y lo que fuera de toda conjetura es asimismo muy interesante, es el paralelo (si fortuito o no, díganlo los eruditos) que encontramos en la *Divina Comedia*. Al entrar Dante por la puerta del purgatorio, y de modo semejante a como lo hace Radamanto en el mito platónico, lo marca el ángel guardián con siete Pes (los siete pecados capitales), impresas en su frente con la espada del ángel, y le dice cómo ha de lavarse de esas llagas en su viaje por el purgatorio:

Sette P nella fronte mi descrisse
Col punton della spada, e: 'Fa che lavi,
Quando se' dentro, queste piaghe', disse.[23]

La inmortalidad en la República

Como tenía que ser dada su dignidad, y por ser igualmente la justicia su tema central, la *República* se corona a su vez con un gran mito escatológico, aunque esta vez precedido de una prueba filosófica sobre la inmortalidad del alma. No será muy convincente, pero hay que exponerla tal cual es.

El punto de partida es la comprobación, expuesta en el *Gorgias*, de que, así como la enfermedad es el vicio del cuerpo y la causa de su corrupción, y luego de su muerte, la injusticia es el vicio del alma y el agente de su corrupción. Ahora bien —es éste el paso que la *República* da sobre el *Gorgias*— el alma no puede perecer por la enfermedad del cuerpo, que le es del todo ajena, y lo notable es que tampoco perece por la enfermedad que le es propia, la injusticia, ya que, por lo que podemos observar, los injustos no mueren más pronto que los justos, antes por el contrario parecen aquéllos estar en gran lozanía, a despecho de su conducta injusta. El alma, por consiguiente, es

[22] II *Mac.* 12, 46.
[23] *Purg.* IX, 112.

inmortal, ya que no puede matarla la enfermedad que le es propia, ni, menos aún, la que le es extraña.

Desde la antigüedad se dudó mucho, y con razón, del valor probatorio de este argumento. Ya Cicerón reproducía la objeción de su maestro Panecio, según el cual no hay ninguna razón, mientras por otra vía no se demuestre lo contrario, para hacer del alma la única cosa a la que su propio vicio —en esto estaba de acuerdo con Platón— no la destruya. Podría no destruirse al mismo tiempo que el cuerpo (de la posibilidad de este asincronismo se hace cargo el *Fedón*), pero en todo caso no se ve por qué, si el cuerpo enfermo acaba por perecer, no ha de sucederle lo mismo al alma enferma.[24]

Sea, en fin, del argumento lo que fuere, viene en seguida el mito, que esta vez se pone en boca de un soldado llamado Er, natural de Panfilia, el cual, habiendo muerto en una batalla, volvió a la vida al cabo de algunos días, cuando sus compañeros se disponían a incinerar su cadáver en la pira funeraria, y se puso a contarles lo que había visto en el otro mundo. Su alma y otras muchas habían llegado a un lugar maravilloso[25] con cuatro salidas o aberturas, dos hacia el cielo y dos hacia la región subterránea. Entre las cuatro aberturas tenían su asiento los jueces, los cuales, luego de pronunciar su sentencia, ordenaban a las almas justas subir al cielo por la salida correspondiente, y a las almas injustas, por el contrario, tomar el camino de la profundidad. Las otras dos aberturas, a su vez, no eran de salida sino de entrada, y por ellas vio Er cómo volvían de arriba o de abajo, después de haber estado por mil años en aquellos lugares, almas en muchedumbre infinita: unas, las que emergían del seno de la tierra, extenuadas y polvorientas, y las otras, que descendían del cielo, puras por todo extremo. Y al verse todas ellas se saludaban y se contaban sus aventuras, unas gimiendo y llorando al recuerdo de lo que habían padecido en expiación de sus pecados, y las otras, las peregrinas del cielo, tratando de evocar aquellos espectáculos de indescriptible belleza. De las primeras, empero, de las prisioneras del Tártaro, no todas volvían a la superficie, no obstante haber cumplido su

[24] Cicerón, *Tusculanas*, I, 79: "Nihil esse quod doleat quin id aegrum esse quoque possit. Quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum, dolere autem animas, ergo etiam interire".

[25] *Rep.* 614 c. Este δαιμόνιος τόπος es la misma pradera (λειμών) de que se nos habla tanto en el *Gorgias* como en el *Fedón*, aunque con las peculiaridades topográficas que resultan del texto.

milenario de tormento. Entre ellas estaba el alma de un cierto tirano de Panfilia, que en vida se llamó Adreo el Grande, parricida y fratricida, al cual, cada vez que intentaba salir por el orificio, lo volvían a sumir, como ministros de la justicia, unos extraños personajes de aspecto salvaje y que exhalaban fuego. Al sancionar esta repulsa, dijo uno de los jueces: "En cuanto a éste, no podrá jamás venir aquí."

Siete días pasaban las almas en la pradera del juicio y del retorno, todo a la vez, y al cabo de ellos partían todas a un lugar bañado de una luz muy semejante a la del arcoiris pero más brillante y más pura. Allí estaban las tres Parcas: Láquesis, Cloto y Atropos, hijas de la Necesidad, que presiden respectivamente al pasado, al presente y al futuro de los mortales. Ante ellas se alineaban las almas conducidas por un hierofante, para escuchar la proclama de Láquesis a las "almas efímeras",[26] anunciándoles que iban a comenzar una nueva carrera y renacer a la condición mortal. Que en cuanto al género de vida que habían de llevar en su nueva vida, no sería la suerte ni Láquesis misma[27] quien lo decidiera, sino la libre elección de cada una. Dicho esto, fueron cayendo ante las almas, y en número mucho mayor que el de ellas mismas, ciertos objetos que designa el narrador como formas, tipos o modelos de vida.[28] Todas las vidas posibles estaban allí, desde la del tirano hasta la del mendigo, y entre ellas escogían las almas con mayor o menor discernimiento. Y lo que había sorprendido a Er de manera particular, había sido la elección del alma del héroe Odiseo, el cual, exento ya de su ambición por lo que había pasado en su purgatorio subterráneo, había escogido esta vez la vida de un simple particular alejado del todo de los negocios públicos. Allí estaba la suerte futura del avisado héroe que la prefirió a la pasada, y que la mayoría, desdeñándola, había dejado en un rincón.

[26] 617 d: ψυχαὶ ἐφήμεροι, no en el sentido de que pierden su inmortalidad, sino porque pasan de uno a otro cuerpo, así sea con mil años de intermedio, en sus sucesivas reencarnaciones.

[27] De hecho viene a ser lo mismo, ya que Λάχεσις viene de λαγχάνω: echar suertes.

[28] 618 a: τὰ τῶν βίων παραδείγματα. En opinión de Stewart, Platón pudo haber tomado esta expresión de las imágenes votivas que se acostumbraba poner en las tumbas, y que eran una representación plástica de la actividad o profesión que había tenido el difunto. Con la connotación que tiene el término en la conocida obra de Spranger, "formas de vida" podría ser quizás la mejor traducción moderna de la expresión platónica.

Cuando todas las almas hubieron elegido su suerte y condición, las encaminó Láquesis hacia sus hermanas Cloto y Atropos, las cuales ratificaron la elección de aquéllas al pie del trono de la Necesidad. Acto continuo pasaron a la llanura por donde corre el Leteo, con su afluente el Amelés,[29] de cuyas aguas bebían las almas, unas con cierta contención y otras desatentamente. Luego se dormían todas, y a medianoche, entre un terremoto acompañado de truenos, volaban a su renacimiento, a la región superior, con la velocidad de las estrellas errantes.[30] A Er, sin embargo, se le impidió beber del agua del olvido, a fin de que pudiera recordar lo que había visto cuando, sin saber cómo, volvió a la vida y se encontró tendido en la pira.

"Y así, Glaucón —agrega Sócrates—, se salvó este relato y no se perdió, y aun nos puede salvar a nosotros si le damos crédito, con lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido y no mancillaremos nuestra alma. Antes bien, si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de recibir todos los males, como igualmente todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y haremos cuanto depende de nosotros para practicar la justicia y la sabiduría. De este modo seremos amigos de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de la justicia, y podamos ser felices tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito."[31]

Con estas palabras cierra Platón el diálogo de la *República;* con esta salutación de buen agüero dirigida a todos cuantos sigan el camino de la justicia, allí mismo trazado con todo pormenor. En cuanto al mito mismo, son patentes sus concordancias con el del *Gorgias,* en lo que atañe sobre todo al modo como tiene lugar la justicia de ultratumba. Y son igualmente bien perceptibles sus elementos nuevos, como la reencarnación y la reminiscencia, aunque esta última se hace depender aparentemente de algo tan fortuito como de haber bebido el alma más o menos agua del río del Olvido. Pero lo más extraño es esta elección prenatal que cada alma hace de su destino al volver a la tierra, y que luego ratifica irrevocablemente, desde su alto trono, la Necesidad. Es una predestinación muy *sui generis,*

[29] Uno y otro pueden traducirse por "río del olvido", aunque el segundo sería, con mayor precisión, el de la negligencia.

[30] *Rep.* 621 b: ...ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ᾄττοντας ὥσπερ ἀστέρας.

[31] 621 c-d.

una predestinación que parte de la libertad, pero sin el conocimiento suficiente de lo que lleva consigo cada una de las formas de vida que se ofrecen a las almas en la pradera de la elección. Apenas ciertas almas, como la del prudente Odiseo, saben bien cuánto mejor les está, desde la perspectiva de la eternidad, el preferir en este mundo una condición anónima a otra que, precisamente por encumbrada, es más proclive a la práctica del mal. Con todo ello, sin embargo, no puede desconocerse que Platón fue el primero en intentar establecer la conciliación entre la libertad y la necesidad en el problema de la predestinación; y hablando con franqueza, no han podido tampoco resolverlo, no obstante contar ya con la teología revelada, ni los mayores teólogos en la cuestión, como Báñez o Molina. En condición más desventajosa, Platón tiene que habérselas él solo, como Jacob con el ángel, con el tremendo problema, y con el otro, conexo con aquél, de la *caída* de la naturaleza humana, que igualmente entrevió y sintió como dato de la conciencia reflexiva. De qué modo se esfuerza por encontrar una explicación racional de estas vivencias contradictorias: libertad y necesidad por una parte, integridad y caducidad por la otra, es lo que vamos a ver en seguida en otro diálogo que es también de incomparable profundidad y riqueza.

La inmortalidad en el Fedro

La discusión sobre la cronología del *Fedro* está aún hoy lejos de terminar. En general se acepta, contra lo que creyó Schleiermacher, que es un diálogo de madurez, e inclusive posterior a la *República;* y por lo demás, no es algo que deba embarazar lo único que aquí y ahora nos preocupa, que es la crítica interna del texto. Y lo primero de todo será ver cómo entra aquí, dentro de otro contexto muy diverso del de la *República,* el tema del alma.

Según resulta con toda evidencia de su simple lectura, es el *Fedro* uno de los diálogos platónicos de mayor riqueza temática, y fue esto lo que indujo a Schleiermacher a tener por un programa lo que hoy se tiene comúnmente por una recapitulación, aunque, como tenía que ser tratándose de Platón, con numerosos elementos hasta entonces inéditos. Cinco temas por lo menos: la retórica, el amor, las ideas, la belleza y el alma, entran en la composición del *Fedro,* una verdadera sinfonía en la cual cada uno de sus temas —el del alma desde luego— no se entiende bien sino en función de los otros con que guarda aquél armonía o contrapunto.

La retórica y el amor se conectan desde el principio, desde que vemos a Fedro someter a la consideración de Sócrates un discurso sobre el amor, escrito por el gran retórico Lisias. Como Sócrates, al contrario de Fedro, no siente la menor admiración por dicha obra, se ve obligado, para justificar su disidencia con respecto a Lisias, a hacer él mismo otro discurso —de hecho son dos —sobre el mismo tema. No es éste el momento de examinar su contenido, como tampoco la discusión que luego sigue tanto sobre la retórica como sobre el amor; y lo único que por ahora nos importa hacer notar es cómo uno y otro tema suscitan a su vez el del alma. Por parte de la retórica, si se tiene presente que ella no es otra cosa que una *psicagogía,* es decir el arte de conducir a las almas por la palabra; [32] de donde resulta que el conocimiento del alma se impone necesariamente a todo aquel que pretenda en serio adquirir el dominio de la retórica. El conocimiento del alma, además, será lo único que podrá fundar la distinción que hacemos entre la falsa retórica que se contenta con la opinión y con lo verosímil, y la verdadera retórica, la filosófica, que aspira a comunicar al oyente el auténtico saber. ¿Pero cómo podremos demostrar la superioridad de ésta sobre aquélla y su razón de ser, si previamente no hemos hecho ver la intencionalidad del alma con respecto a la verdad absoluta? Esto por lo que hace a la retórica; y por el lado del amor, a su vez, está bien claro que, sea cual fuere su naturaleza específica, el amor es ante todo un estado o afección (πάθος) del alma, y no podemos, en consecuencia, distinguirlo de los demás si no tenemos una idea cabal y comprensiva de los estados y operaciones del alma.[33]

Es así, en suma, cómo prorrumpe el tema del alma en el movimiento natural del diálogo, y sin dar mayores explicaciones, Sócrates dice sencillamente que el principio de su demostración es el siguiente: toda alma es inmortal.[34] De ella hay que saber esto ante todo, para saber luego todo lo demás que pueda ser. Y tal como lo ha hecho en la *República,* Platón nos ofrece aquí también una breve prueba de su aserto, seguida luego de un amplio mito.

Por más que no se formula rigurosamente en estos términos,

[32] *Fedro,* 211 a: ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.
[33] 245 c: πάθη τε καὶ ἔργα.
[34] *Ibid.*: ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.

la prueba se reduce de hecho al siguiente silogismo: Todo lo que se mueve a sí mismo es inmortal. Ahora bien, el alma es una cosa que se mueve a sí misma. Por consiguiente, es inmortal.

La dificultad, como salta a la vista, está en la premisa mayor, y por algo insiste Platón en ella con mucho mayor profusión que en la menor. De las cosas que existen, en efecto, unas son movidas por otra, y al dejar ésta de actuar, cesa para aquéllas su movimiento, y en ciertos casos su existencia misma. Lo que se mueve a sí mismo, por el contrario, no deja jamás de estar en movimiento —¿por qué razón habría de cesar en él?—, antes bien es, para todo aquello que viene al movimiento y a la existencia, fuente y principio de ambos.[35] Pero un principio, además, es algo ingénito, ya que de otro modo no sería verdaderamente un principio. De él procede la generación, pero él mismo no puede recibirla de nada. Y siendo inengendrable es también incorruptible, estando como está fuera por completo del orden de la generación, y consecuentemente de la corrupción. En la hipótesis de que pudiera perecer el supremo principio automotor, se vendrían abajo (*sic*) todo el cielo y la generación entera, que de aquél reciben su movimiento.

Demostrada así la premisa mayor y pasando a la menor, podemos ver sin dificultad cómo el cuerpo animado es movido por el alma, pero ésta, a su vez, no es movida sino por ella misma, y es este carácter lo que constituye su esencia y su noción: οὐσία τε καὶ λόγος. Y si esto es así, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, se impone necesariamente la conclusión de ser ella tanto ingénita como inmortal.[36]

Conforme a lo que dice Sciacca en su comentario, ésta sería la prueba *ontológica* de la inmortalidad del alma. No sólo de su inmortalidad, a lo que nos parece, sino de su eternidad absoluta, *a parte ante* y *a parte post,* como corresponde a lo que es al mismo tiempo ingenerable e incorruptible. Al igual que la prueba ontológica por antonomasia, la que con este nombre se conoce en la historia de la teodicea, parte aquélla de la esencia de la cosa para terminar en proposiciones concernientes a su existencia y atributos, y está expuesta, por lo mismo, a objeciones semejantes a las que tradicionalmente han sido formuladas a la prueba anselmiano-cartesiana sobre la existencia de Dios.

[35] 245 c: τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον ... τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον.
[36] 246 a: ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχή.

Que la noción de alma incluye necesariamente la noción de automovimiento o vida, que viene a ser lo mismo, es algo evidente por sí mismo, y es mérito indiscutible de Platón el habernos dado estos conceptos que hasta hoy continúan vigentes, por lo menos en la filosofía escolástica. "*Conceptus formalis vitae in eo consistit, quod vivens sit substantia se movens ab intrinseco*".[37] En este sentido, y siempre dentro del concepto, es igualmente cierto que no puede concebirse un alma privada de vida, un alma, como si dijéramos, en estado de muerte. Pero inmediatamente hay que introducir la restricción de que no es posible concebirla así *mientras* exista; ahora bien, este hiato evidente entre el concepto y el ser es el que suprime arbitrariamente, al salvarlo de un salto, el argumento ontológico. Dicho en otros términos, la existencia del alma, no su existencia *de facto,* que es un simple dato de observación inmediata, sino su existencia *de iure,* desde o para toda la eternidad, es algo que debe demostrarse por otra vía, y no por el solo concepto del alma.

Lo que prueba demasiado, nada prueba, y este viejo adagio escolástico tiene aquí aplicación cabal. Si el alma humana hubiera de ser inmortal y eterna por la sola razón de ser automotriz, tendría que serlo igualmente, ya que tiene el mismo carácter, el alma de los animales irracionales.[38] No creemos que nadie en serio lo sostenga hoy, por lo menos dentro de la filosofía occidental, y desde luego una escuela tan animista como lo es la escuela aristotélico-tomista rechaza sin vacilación la inmortalidad del alma que, como pasa en los irracionales, es puramente vegetativa y sensitiva. La sentencia común es la de que por más que el alma, toda alma en general, sea —como la vida misma cuyo principio es— algo distinto e irreductible a las solas fuerzas físico-químicas del organismo vivo, no por esto ha de entenderse que sea ingenerable ni incorruptible, sino tan sólo cuando tengamos la evidencia de que cumple ciertos actos por sí misma y con entera independencia del cuerpo que anima. Cuando no, cuando todos sus actos sin excepción no sean de ella sola, sino del compuesto viviente, habrá que decir entonces que esta alma, según lo enuncia Santo Tomás, depende absoluta-

[37] Hugon, *Philosophia naturalis,* París, 1934, p. 321.
[38] Lógico consigo mismo, Platón no parece hacerle aspavientos a esta conclusión, antes por el contrario admite expresamente (*Fedro,* 249 b) la posibilidad de que un alma que fue humana pueda pasar a ser, en el ciclo de las reencarnaciones, un alma bestial, y viceversa.

mente de la materia *in esse et operari,* y que, por tanto, es en todo solidaria del cuerpo, en la vida y en la muerte.[39]

Digamos, por último, que, en la prueba que estamos considerando, Platón pasa por alto la distinción entre el principio en sentido absoluto y el principio o los principios en sentido relativo, es decir con referencia y dependencia del primero. Del Primer Principio, del que es Causa Primera del movimiento del universo, sí puede y debe predicarse todo cuanto dice Platón, y que repite Aristóteles a propósito del Primer Motor, aunque con la muy importante corrección de que éste es inmóvil, ya que el movimiento, el automovimiento inclusive, implica la imperfección que supone el tránsito de la potencia al acto. De los principios derivados, en cambio, no puede sin más decirse otro tanto, sino que tendrán la inmortalidad o incorruptibilidad que en su esencia haya querido imprimir el Primer Principio, al dotarlos del automovimiento, pero como don transitorio y en todo caso revocable. Y a este propósito, no podemos menos de señalar la contradicción que hay —así la vemos sinceramente— entre la eternidad del alma y por su propio derecho, tal como se nos muestra en el *Fedro,* y la concepción del *Timeo,* con arreglo a la cual el Alma del Mundo, que es de todas la suprema, es engendrada por el Demiurgo.[40]

No hemos de alargarnos más en esto, y lo que importa dejar bien sentado, en conclusión, es que Platón se ha esforzado, tanto en éste como en los demás diálogos, en demostrar por la vía racional la inmortalidad del alma, más aún, su preexistencia. Pero en cuanto a declarar en términos adecuados su naturaleza esencial, es decir su "idea", considera Platón, aquí en el *Fedro,*[41] que está por encima del entendimiento humano, y que será mejor, por lo mismo, hacerlo en una "imagen" o mito. Veámoslo tal cual es, con el mayor apego posible a la letra del texto, dejando para después la elucidación de sus múltiples aporías.

El mito escatológico del Fedro

El alma, pues, y así la de los dioses como la de los hombres, es semejante a una fuerza natural que mantiene unidos a un

[39] "Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur, quod, cum animae brutorum per se non operentur, non sint subsistentes". *Sum. Theol.,* I, LXXV, 3.

[40] *Timeo,* 54 b.

[41] 246 a: περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς...

tronco de caballos y su cochero, sostenidos todos por alas. En lo que concierne a los dioses, tanto el cochero como los caballos son excelentes y de buena raza; en las otras almas, al contrario, hay mezcla en su constitución. En lo que hace a nosotros los hombres en particular, el conductor guía una pareja de corceles, de los cuales uno es hermoso y bueno, pero el otro es diferente y formado de elementos contrarios, por lo que un tronco semejante es penoso y difícil de guiar.

Por el cielo y su región superior van los carros de las almas en una eterna cabalgata. Con una condición, sin embargo, que es la de conservar cada una su estructura alada, la cual se nutre y fortifica con todo lo que es divino, bello, sabio y bueno, y perece, en cambio, con la contaminación de lo contrario. Lo primero es el caso de los dioses, a cuya cabeza marcha el carro de Zeus, seguido por un ejército de dioses y demonios. Sin dificultad llegan todos, en el curso de sus revoluciones circulares, a lo más alto de la bóveda celeste, y una vez que la rebasan, contemplan las Realidades que están fuera y por encima del cielo y su convexidad, en el lugar supraceleste que recibe el nombre de Pradera de la Verdad.[42]

Ningún poeta de esta tierra ha cantado hasta ahora un himno en honor de este lugar, y ninguno lo cantará jamás dignamente. Pero hay que tener el valor de decir la verdad, y sobre todo cuando nuestro discurso es sobre la Verdad. Pues bien: la realidad que realmente es, sin color, sin figura, impalpable; aquella que no puede contemplar sino el piloto del alma, el intelecto, y que es el patrimonio del genuino saber, es la que ocupa este lugar.[43] De estas realidades se nutre el pensamiento de los dioses, y también el de toda alma que se cuida de recibir el alimento que le conviene, cuando tiene ante sus ojos la justicia y la sabiduría tal como son en sí mismas, y un saber no sujeto al devenir ni a la diversidad, sino que se aplica a la realidad que realmente es. Una vez, pues, que ha contemplado el alma estas realidades, y después de haberse regalado con ellas, vuelve de nuevo al interior del cielo, y va a aposentarse en su morada. Al llegar allí, el cochero conduce a los caballos al pesebre, donde les sirve ambrosía y les abreva con néctar. Tal es la vida de los dioses.

[42] 247 b: ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ... τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ... τῆς ἀληθείας πεδίον...

[43] 247 c: ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατή.

En cuanto a las otras almas, las cosas van muy de otro modo. La subida a la bóveda celeste, en primer lugar, se hace con gran dificultad, porque los caballos no están, como los de los dioses, bien equilibrados, y no son ambos, por tanto, igualmente dóciles a las riendas, sino que el caballo de mala constitución, pesado como es, arrastra hacia la tierra. En la lucha por dominarlo, y alzando apenas la cabeza, el auriga no podrá ver sino unas pocas de aquellas realidades supracelestes, y otras almas ni ésas siquiera. La mayor parte, extenuadas de fatiga y sin haber podido iniciarse en la contemplación de la verdad, acaban por caer en la Opinión y por apacentarse de ella. Al faltarles el alimento que reciben de aquella visión, pierden su fuerza las alas y viene finamente el descenso a la tierra.

En esta primera caída, o sea en su primera encarnación, no hay elección por cada alma de su suerte futura, sino que rige la ley de Adrastea,[44] con arreglo a la cual los destinos mortales guardan una proporción con el grado de contemplación que cada alma haya tenido mientras seguía el cortejo de los dioses. De este modo, el alma que más vio lo de allá, irá a alojarse en el germen de un varón que será amigo de la sabiduría, o de la belleza o la cultura, y entendido en amor; la del segundo rango, animará un rey respetuoso de las leyes, o guerrero y apto para el mando; la tercera, un político, o bien un buen administrador y hombre de negocios; la cuarta, un atleta o un médico; la quinta, un adivino o iniciador en los misterios; la sexta, un poeta o practicante de la imitación en general; la séptima, un artesano o labrador; la octava, un sofista o un demagogo; la novena, un tirano. Todas las almas sin excepción, por lo tanto, pasan así, en su primera encarnación, a animar un cuerpo humano, pero siempre a condición de que hayan tenido antes alguna visión, por mínima que sea, de las realidades inteligibles. No es posible, en efecto, que llegue a asumir esta figura que es la nuestra, el alma que jamás vio la Verdad.[45]

En todos estos estados, el alma que ha vivido según la justicia recibe su recompensa al término de su primera existencia terrena, y su castigo, en cambio, aquella que ha vivido según la injusticia. Ninguna de ellas, empero, vuelve al punto de que partió sino al cabo de diez mil años (porque antes de este tiempo

[44] La *Inevitable,* epíteto de Némesis (de νέμω, distribuir), personificación de la justicia distributiva.

[45] 249 b: οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα.

no recobra sus alas), con la sola excepción del hombre que haya sido amigo sincero de la sabiduría o que haya amado a los jóvenes con amor filosófico. Un alma de esta especie, y si ha escogido, además, tres veces consecutivas el mismo género de vida, vuelve a cobrar sus alas a la tercera revolución milenaria y retorna definitivamente a su primera morada. En cuanto a las demás, son juzgadas al término de su primera existencia, y unas van a las prisiones subterráneas a expiar su culpa, mientras que las otras suben a cierto lugar del cielo para vivir allí la vida que han merecido de acuerdo con su existencia humana. Al cabo de mil años vuelven unas y otras al reparto de su segunda existencia, que esta vez eligen por su voluntad. Y en este momento, bien puede un alma humana ir a dar la vida a una bestia, o volver a la condición humana después de haber tenido la condición bestial, con tal que previamente haya estado en un hombre. La razón de esto es que no hay vida humana propiamente tal sino sobre la base de la reminiscencia, así sea en grado ínfimo, de las supremas realidades inteligibles. Por esto no puede nacer el hombre de la bestia, sino de otro hombre, incluso cuando se haya degradado temporalmente en bestia; y por esto también, porque la elevación es proporcionada al verdadero conocimiento, sólo vuelve a echar alas el pensamiento del filósofo.[46]

Muy a nuestro pesar tenemos que cortar aquí, para reanudarla en el lugar oportuno, la narración del mito, porque lo que falta, y que es mucho aún, tiene que ver sobre todo con los otros temas del amor y la belleza, por cuya virtud, no menos que por la filosofía, vuelven a crecerle al alma sus alas. No es fácil resignarse a esto de tener que disociar lo que tan estrechamente está unido en la filosofía platónica,[47] y el mito, además, pierde no poco de su encanto al no ser absorbido, tal y como su estructura lo demanda, de un solo golpe. Pero a estas operaciones de composición y división ha de resignarse el intérprete de Platón, sea quien fuere, y no para decir más de lo que él dijo, sino simplemente para tratar de entender lo que dijo, y en función de la mentalidad o cosmovisión propia de cada época.

El mito del *Fedro,* lo hemos dicho ya, es uno de los más complejos y comprensivos de toda la mitología platónica. Es des-

[46] 249 c: διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.

[47] "Il est difficile, nous le constatons d'un bout à l'autre, de séparer la doctrine de l'Amour de la doctrine de l'Âme". Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* Paris, 1964, p. 90.

de luego un mito escatológico, pero también, y en mayor medida aún, un mito arqueológico, por cuanto que tiene que ver igualmente con la preexistencia de las almas y no sólo con sus postrimerías, y es por último, según la denominación de Stewart, un mito etiológico, por ocupar en él un lugar tan conspicuo la causalidad de las Ideas. Y en todos estos aspectos: etiológico, arqueológico y escatológico, su interpretación es en muchos pasajes de lo más difícil, sobre todo si le damos el valor alegórico que indiscutiblemente tiene y que le reconoce en general la crítica contemporánea. No se trata, en efecto, de un mito de puro entretenimiento, o portador a lo más de cierta moraleja, como lo son otros que andan por los diálogos platónicos: el de la Atlántida, el de Hércules, el de Prometeo y Epimeteo, etcétera, en todos los cuales sabe bien Platón que esta fabulando pura y simplemente. Aquí, por el contrario, por lo menos casi siempre, el mito es igualmente alegoría, en cuanto que remite a realidades que el narrador tiene por absolutamente verdaderas, y por más que no correspondan en todos sus detalles a los elementos propiamente decorativos del mito. La cabalgata celeste, por ejemplo, podrá ser puramente mítica, pero no así, por el contrario, el Carro mismo, que responde muy puntualmente a lo que Platón considera ser la estructura esencial del alma.[48] Y si Platón nos dice en términos tan claros que esto es una *imagen* del alma, a nosotros nos toca el puntualizar, en cada uno de sus detalles, la adecuación entre la imagen y la realidad. Todo aquí pasa exactamente —y Stewart no se cansa de reiterarlo— como en la *Divina Comedia,* en la cual es de pura fantasía la configuración concreta de los premios y castigos, pero siempre correspondientes a algo que el poeta tiene no sólo por tremendamente real, sino como superior aún, en realidad de goce o de tormento, a las creaciones de la fantasía. Pues con esta disposición espiritual debemos, a nuestro modo de ver, enfocar el mito del *Fedro.*

No hemos de detenernos especialmente, por haberlo considerado ya, en el aspecto etiológico del mito, o sea en la afirmación de la suprema trascendencia y causalidad de las Ideas. Son éstas, en efecto, si bien no con este nombre, sino con el de "realidades realmente existentes" (οὐσία ὄντως οὖσα), las que ocupan el lugar supraceleste o Pradera de la Verdad. Ahora

[48] "But if the Chariot itself is allegorical, its path through the Heavens is mythic". Stewart, *The Myths of Plato,* p. 339.

bien, y según la muy pertinente observación de Léon Robin,[49] en ningún diálogo como en el *Fedro* se expresa con igual claridad la completa separación de las Ideas con respecto al mundo de la experiencia sensible. Porque en este mundo, después de todo, así sea en la región superior de este cielo nuestro, viven los mismos dioses, ya no digamos las demás almas en su condición prenatal; pero cuando en su alada cabalgata rebasan la bóveda o "espalda" del cielo (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ) para asomarse a las realidades que están fuera del cielo (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ), ven literalmente *otro* mundo, que es el de la Verdad. A él no pueden pasar para habitar en él, sino que tienen que volver a sus moradas olímpicas, en definitiva a este mundo nuestro, pero de las Ideas reciben no sólo su felicidad, sino su misma constitución divina, como lo dice Platón en términos inequívocos.[50] Estos dioses del panteón olímpico, en otras palabras, no tienen su divinidad por sí mismos, sino por participación de lo divino propiamente dicho, que es la Idea, del mismo modo que los dioses creados del *Timeo* la tienen a su vez del Demiurgo.

No hay, por tanto, una diferencia ontológicamente insalvable entre estos dioses y las almas que van en pos de ellos en la procesión celeste; y he ahí lo primero en que conviene reparar si queremos entender adecuadamente lo que luego dice el mito al pasar a lo que aquí nos interesa sobre todo, que es, como dice Düring, la Historia del Alma, toda ella, del principio sin principio al fin sin fin.

¿A qué responde exactamente, para empezar con esto, la estructura mítica del alma según aquí se nos describe: a qué estructura psicológica o metafísica en concreto? ¿Qué es, en cada uno de nosotros, el carro con su auriga y sus caballos? La interpretación más obvia, y la que de hecho han seguido la mayoría de los intérpretes, es la de concordar los textos del *Fedro* con los de la *República* sobre la división del alma en una parte racional y otra irracional, con la subdivisión de esta última en apetito irascible y apetito concupiscible. De acuerdo con esto, el auriga del mito sería la razón, el caballo bueno la cólera, y el caballo malo la concupiscencia. Parece que no hay más que pedir, aunque Platón no diga una sola palabra que abone esta

[49] *Introducción al Fedro,* Les Belles Lettres, París, 1933, p. LXXXV.

[50] 249 c: πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. "C'est de ces réalités, divines en elles-mêmes, que ce qui est dieu tient sa divinité". Robin, *Introducción al Fedro,* p. XCIV.

interpretación; y sería perfectamente plausible si no hubiera en el mito otros elementos con los que es preciso contar y que no pueden mutilarse arbitrariamente para quedarnos tan sólo con aquellos que no ofrecen resistencia a una exégesis perentoria o de menor esfuerzo.

Entre estos elementos, de ningún modo desdeñables, está desde luego el de que la biga es también, en el mito, la representación sensible de los dioses, con la sola diferencia de que, en esta biga, ambos caballos son perfectamente dóciles al comando del auriga. ¿Qué significarían entonces, para los dioses, estos dos corceles tan concordes, y que por ningún motivo podrían identificarse con aquellos dos apetitos de tan manifiesta contrariedad?

En segundo lugar, y dado que hubiéramos de interpretar el *Fedro* exclusivamente a la luz de la *República*, es del caso recordar cómo en este último diálogo se presenta la bipartición o tripartición del alma como proveniente no de otra causa que de su unión con el cuerpo; y por esto se dice con toda claridad, al final del diálogo, que el alma, en su más verdadera naturaleza, no puede ser algo que exude diversidad, desigualdad y diferencia consigo misma, y que la inmortalidad, en fin, no puede pertenecer a lo que está compuesto de una pluralidad de elementos.[51] Y si de concordancias se trata, no hay que olvidar tampoco cómo en el *Fedón*, lo concupiscible y lo irascible están vinculados al cuerpo, y desaparecen, permaneciendo sólo lo racional, al quedar el alma en estado de pureza y liberada del frenesí del cuerpo.[52]

¿Cómo, entonces, conciliar con todos estos textos la supuesta tripartición del alma que tendríamos en el *Fedro, ab aeterno et in aeternum*, según parece ser allí mismo la duración del alma? Y hemos de parar mientes, además, en la circunstancia de que ni la rebeldía del caballo indómito, en la carrera del firmamento, es motivada por nada que se asemeje al atractivo del placer sensible, ni la docilidad del caballo bueno, a su vez, por ninguno de los objetos que constituyen el estímulo del apetito irascible. Si la carrera tuviera lugar en esta vida y en la tierra, estaría bien el explicarnos, por la respectiva y contraria representación del placer o del honor, la discordancia interequina,

[51] *Rep.* 611 b: μήτε αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχήν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητος τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ προς αὑτό... οὐ ῥάδιον ἀίδιον εἶναι σύνθετον τε ἐκ πολλῶν.

[52] *Fedón,* 67 a: καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης.

pero allá en el cielo el único objeto intencional que mueve la procesión, son las Ideas a cuya contemplación hay que llegar traspasando la bóveda del firmamento. ¿De dónde, pues, la contrariedad que hay allá en el carro de las almas humanas o prehumanas, cuando en tantos otros lugares afirma Platón que el alma, considerada en su más auténtica naturaleza, no consiente contrariedad alguna?

Son dificultades invencibles, hay que reconocerlo, mientras nos aferremos a la idea de que la composición del alma celeste, en el *Fedro,* es la misma que en la *República* se nos ofrece con respecto al alma terrestre, y no hay modo de salir del atolladero mientras no busquemos otras concordancias y echemos resueltamente por otro camino exegético. Ahora bien, es esto precisamente lo que ha hecho en nuestros días Léon Robin, apoyándose en la interpretación dada por el neoplatónico Hermias en la antigüedad, y por Hermann en la época moderna. Es en el *Timeo* y no en la *República* donde debe buscarse la clave: en la composición *metafísica* tanto del Alma del Mundo como de las almas singulares, de que nos da razón el otro gran mito cosmogónico. El Demiurgo, en efecto, crea primero el alma universal con la mezcla que hace en una crátera de lo Mismo y de lo Otro, de la esencia indivisible y siempre idéntica, y de la esencia divisible relativa a los cuerpos y sujeta a la generación, y de las cuales, al combinarse, resulta una tercera esencia intermediaria entre las dos primeras y participante a la vez de lo Mismo y de lo Otro. Y las almas singulares ("principio inmortal del animal mortal") las crea también el Demiurgo y sin intermediario alguno, y con la misma mezcla, extraída de la misma crátera, con la sola diferencia de que como la segunda mezcla está formada con los residuos (ὑπόλοιπα) de la primera, no es tan perfecta como aquélla, y el elemento de lo Mismo, en especial, no es ya tan puro en el alma singular como en el alma universal.[53] Por último, el Demiurgo encomienda a los dioses menores la fabricación de los cuerpos mortales, y de todo lo que pueda faltarle aún al alma humana y que deba añadírsele.[54] De los entes divinos, en efecto, es artífice el Demiurgo, y de los mortales, en cambio, encarga a sus hijos su producción.[55]

Navegamos, una vez más, en pleno mito, pero en un mito

[53] *Timeo,* 55 a, 41 d.

[54] 42 d: τὸ τ'ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι.

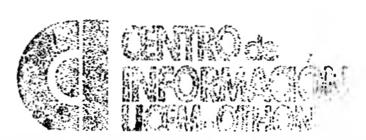
[55] 69 c: τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός...

igualmente preñado de significación, y que esta vez no es tan difícil de desentrañar, tanto por lo que nos dice explícitamente el *Timeo*, como por lo que ya sabemos del *Sofista*, donde juegan asimismo tan destacado papel estos términos de lo Mismo y de lo Otro. Lo Mismo, la "esencia indivisible y siempre idéntica", está bien claro que no es otra cosa que la Idea, y su presencia en el alma, como uno de sus ingredientes constitutivos, es el intelecto.[56] Y lo Otro, a su vez, no es la materia sensible, cuya producción compete no al Demiurgo, sino a los dioses inferiores, pero sí la materia en sentido metafísico, o sea el principio del devenir, de la irracionalidad o del no-ser, y que, también en el *Timeo*, se designa tanto con el nombre de Necesidad como con el de Causa errante o vagabunda (πλανωμένη αἰτία). Es el principio de la contrariedad y del desorden, y de la caída, finalmente, en la materia propiamente dicha; y la Caída se produce porque lo Otro acaba por predominar sobre lo Mismo.

Tomemos asimismo nota, y con especial cuidado, de cómo Platón distingue muy bien, en el *Timeo*, lo que es obra directa del Demiurgo, que es el alma intelectual, y lo que hace aquél por ministerio de los dioses creados, no sólo los cuerpos, sino también "lo que le falta al alma humana y que debe añadírsele". Lo que debe añadírsele, obviamente, al encarnar en el cuerpo, o sea los apetitos del alma sensitiva que nacen en ella al animar el organismo viviente, y que desaparecen, por lo mismo, al volver el alma a su pureza prístina. El alma mortal, podemos decirlo así, es obra de los ministros del Demiurgo, y de éste solo, a su vez, el alma inmortal. Y la composición que hay en esta última de lo Mismo y de lo Otro no destruye la simplicidad de la sustancia espiritual, porque no es ninguna composición física, sino simplemente la composición metafísica de esencia y existencia, o de potencia y acto que se encuentra, sin excepción alguna, en todo ente creado y finito.[57] Nos damos cuenta bien de que Platón no se sirve de estas expresiones, pero creemos que lo mismo prácticamente quiere darnos a entender con aquello de la mezcla de lo Mismo y de lo Otro, en el sentido y con la interpretación que hemos declarado.

56 "L'Intellect, en effet, représente dans l'Ame l'essence du Même, et l'essence du Même représente les Idées". Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 136.

57 "Quamvis animae non sit adscribenda compositio essentialis nec integralis, ipsi tamen convenit compositio methaphysica ex potentia et esse". Hugon, *Philosophia naturalis*, p. 393.



Observemos por último, sin salir aún del *Timeo*, con qué energía destaca Platón el carácter de intermediario (ἐν μέσῳ) entre la sustancia indivisible y siempre idéntica y la sustancia divisible, que tiene el alma intelectual, intermediaria y medianera, por tanto, entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Con todo lo cual, y aparte de ser esto una solución del viejo problema de la participación, se pone como nunca de relieve el valor incomparable del alma humana, su extrema dignidad ontológica, toda vez que este mismo carácter, el de intermediarios o medianeros, es el que define, en la filosofía socrático-platónica, a esos entes que se designa con el nombre de "demonios", y que, sin ser dioses propiamente dichos, participan de la naturaleza divina. No hay quien no recuerde el papel tan importante que tienen los demonios en la vida de Sócrates y en el pensamiento de Platón, para el cual, como lo veremos en el *Banquete*, el Amor es un demonio. No es éste el momento de entrar en mayores pormenores sobre la demonología platónica, y lo único que por ahora nos importa puntualizar es que la naturaleza demoníaca del alma no resulta tan sólo del cotejo entre su función mediadora y la de los demonios propiamente dichos, sino del texto mismo del *Timeo*, según el cual Dios nos ha hecho don, a cada uno de nosotros, del alma que en nosotros tiene el supremo señorío, como de un demonio.[58] De un "genio divino", como suele traducirse, y está bien, porque esto exactamente: genios divinos, son los demonios. Y por esto, según sigue diciendo el texto, el hombre que se da cuenta de este don, tiene buen cuidado del principio divino de su alma y conserva siempre en buen estado el demonio que habita en él.[59] Nada forzada, por tanto, sino con absoluta fidelidad a los textos, es la conclusión de Léon Robin, al decir que el alma racional es un demonio.[60]

Volviendo ahora al *Fedro*, vemos cómo desaparecen las dificultades del mito si concordamos sus imágenes, como lo hace el gran helenista francés, con los textos del *Timeo*. En el carro del alma el auriga, en primer lugar, es el intelecto, y en esto está de acuerdo Robin con la interpretación común. Al intelecto solo, como piloto del alma (τοῦ νοῦ κυβερνήτης), son patentes las Ideas, ya que el intelecto representa en el alma la esencia

58 90 a: τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους. . . ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν.

59 90 c: ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντα τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ.

60 "*L'âme raisonnable est un démon*". Robin, *op. cit.*, p. 121.

de lo Mismo, y la esencia de lo Mismo representa, a su vez, las Ideas. Pero en cuanto a los dos corceles, no son las partes mortales del alma (¿por qué habrían de acompañar al intelecto en el mundo inteligible?), sino que son, nada más y nada menos, la representación de lo Otro o la Necesidad.[61] Y si son dos estos caballos, es precisamente porque lo Otro es la esencia divisible, o en otra expresión, la díada indefinida, es decir la multiplicidad. Y si son contrarios entre sí, es porque lo Otro o la Necesidad es el principio de la contrariedad y del desorden, "Causa vagabunda", igual exactamente que el corcel que tira hacia abajo y provoca la caída del carro. Es verdad, por otra parte, que, tratándose de los dioses, ninguno de los caballos se encabrita, y la biga, por tanto, no decae de su celeste morada, pero no porque haya una diferencia ontológicamente esencial entre ellos y las almas prehumanas, sino simplemente porque en ellos lo Mismo predomina absolutamente sobre lo Otro, tal y como acontece, en el *Timeo,* con el Alma del Mundo. Es todo cuestión, en suma, de la mayor o menor proporción de uno y otro elemento de la misma mezcla.

El gran acontecimiento de la Caída —la Catástrofe en la Historia del Alma— se explica asimismo con mucho mayor facilidad en la interpretación que estamos exponiendo. No es por llevar ya consigo los apetitos sensibles por lo que se precipitan las almas a sus cuerpos mortales (¿por qué habrían de hacerlo si con ellos han podido estar en lo alto?), sino por la victoria del elemento irracional en el alma puramente espiritual: es esto nada más, y no otra cosa, lo que basta a despeñarla en la materia corruptible. No es una caída como la de los protoparentes de la especie humana en el paraíso terrenal, sino como la caída de los ángeles rebeldes, espíritus puros desde luego, pero afectados igualmente, en su composición metafísica, de la tendencia al desorden y al mal, con el que acabaron por identificarse. Todo sucede aquí, en el mito del *Fedro,* como si aquellos ángeles, en lugar de caer en el infierno, hubieran caído en esta tierra para animar cuerpos mortales. El drama de Satán y sus secuaces tiene así, sobre poco más o menos, su réplica fiel en esta otra caída de las almas del cielo a la tierra.

En toda teoría filosófica, y más aún en todo mito, queda siempre un residuo de ininteligibilidad; y el que aquí nos queda, después de haber tratado de explicar todo lo demás, es la diferencia de destinos que las almas reciben en su primera encarnación. Porque si en la segunda y en las ulteriores la suerte final de las almas se decide de acuerdo con la conducta que hayan observado en su unión con el cuerpo (tal y como pasa en los mitos del *Gorgias* y la *República*), en la primera, por el contrario, todo depende del grado de visión que hayan podido tener de aquellas Realidades ubicadas en el lugar supraceleste, o si podemos decirlo de otro modo, de su conducta preempírica. Pero esta diferencia de conducta, esta mayor o menor capacidad de visión de las Ideas, ¿no supone forzosamente una diferencia cualitativa y *a priori* en la constitución de las almas? Habría aquí, por tanto, una predestinación fatal e inexplicable, y sería uno de tantos misterios como hay, según dice Rodier,[62] en la doctrina platónica de la encarnación. Lo que, en cambio, es del todo claro, y que se sostiene por sí mismo independientemente de toda referencia mítica, es la axiología de las formas de vida (libremente elegidas en el mito de la *República,* y fatalmente predeterminadas en el del *Fedro*) que asumen las almas en su existencia terrestre. En el grado ínfimo, con predestinación positiva a la mayor infelicidad en esta vida y en la otra, está el tirano, y el filósofo, a su vez, en el ápice de la escala. Más aún, esta forma de vida es de tal dignidad, que, según reza el mito, el alma del filósofo es la única que ni siquiera tiene que pasar por el juicio que aguarda a las demás almas después de la muerte. Derecho al cielo, como el alma del mártir en la religión cristiana, va el alma del filósofo en la doctrina platónica,[63] sin duda porque el filósofo, el que lo es auténticamente, es también mártir (es decir, testigo) de la Verdad. Testimonio y combate, porque, al igual que en el martirio cruento, el filósofo lleva a la victoria el espíritu y lo que en él hay de mejor.[64]

De tal suerte, y con tan eminente dignidad, es el retrato del alma humana en el *Fedro*. Divina o demoníaca por su esencia misma,[65] la ira y la concupiscencia no se añaden a ella, como lo dice el *Timeo*[66] en términos inequívocos, sino cuando pene-

[61] "Toute difficulté disparaît en revanche, si l'on voit dans les deux coursiers du *Phedre* l'image de l'Autre ou de la Nécessité". Robin, *op. cit.,* p. 134.

[62] Georges Rodier, *Études de philosophie grecque,* Paris, 1957.

[63] "Les âmes des philosophes semblent monter tout droit au ciel". Robin, *Introducción al Fedro,* p. XCI.

[64] *Fedro,* 256 a: νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας.

[65] "C'est vraiment une divinité, un démon qui réside dans l'homme". Rodier, *op. cit.,* p. 144.

[66] 42 a, 69 c.

tra en el cuerpo; cuando con esta otra especie de alma que es el alma mortal, nacen en ella pasiones terribles e inevitables.[67] Con el cuerpo nacen y con el cuerpo fenecen, porque sólo el alma racional puede reclamar una duración que se cierne, con dominación absoluta, sobre el tiempo de las cosas mortales.

Las pruebas del Fedón

No nos queda sino por considerar las pruebas propiamente dichas de la inmortalidad del alma que, con mayor amplitud que en ningún otro diálogo, ha dado Platón en el *Fedón*. No es necesario ubicarlas con referencia a la situación del diálogo: la muerte de Sócrates, antes por el contrario debemos esta vez desentendernos de ella del todo, para no examinar sino el valor que las supuestas pruebas puedan tener en sí mismas.

Según se admite comúnmente, y resulta además con toda evidencia de los textos mismos, estas pruebas son en número de cuatro, a saber: la prueba de los contrarios; la de la reminiscencia; la del parentesco o similitud de naturaleza entre el alma y la Idea, y por último, la de la vida como propiedad esencial e inamisible del alma. Comencemos por la primera.

El argumento parte del principio, formulado por Heráclito, de que todo devenir, cambio o generación, tienen lugar entre dos contrarios. Todo cuanto acontece, por lo mismo, no es sino el tránsito del uno al otro contrario.[68] Lo grande se hace pequeño, lo caliente frío, lo bello feo, lo justo injusto, y viceversa; y así también, sueño y vigilia son dos estados que se originan y cesan por el movimiento circular continuo entre los dos contrarios que son el estar despierto y el estar dormido. Pues otro tanto, y del mismo modo exactamente, debe pasar tratándose de estos dos contrarios que son la vida y la muerte. De la vida se engendra la muerte, y de la muerte la vida, o dicho más concretamente, de los muertos provienen los vivos no menos que de los vivos los muertos. Ni vale decir que en este caso sólo hay tránsito de un contrario al otro, de la vida a la muerte, sin el retorno que en los otros casos supone el equilibrio y la conservación de la Naturaleza. Si así fuera, en efecto, si se diera en aquel caso un movimiento rectilíneo y no circular, toda gene-

[67] *Timeo*, 69 c: εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον...

[68] *Fedón*, 71 a: ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα.

ración vendría fatalmente a extinguirse algún día, y todo zozobraría finalmente en la muerte. Pero como es un hecho que la vida se conserva y renace, no puede suponerse otra cosa, en conclusión, sino que realmente hay un revivir; que de los muertos nacen los vivos, y que, por tanto, en alguna parte existen las almas de los muertos.[69]

Antes de impugnar el argumento, cosa bien fácil por lo demás, hay que hacerle justicia a Platón, interpretando correctamente lo que dice. No quiere decir, en primer lugar, y por más que ciertos giros de lenguaje pudieran entenderse así, que un contrario provenga del otro como de su causa: el calor del frío, por ejemplo, o la vida de la muerte o viceversa. Si así fuese, como observa muy bien Rodier, el argumento probaría justo lo opuesto de lo que pretende probar. Lo que quiere decirse es que cuando quiera que se adquiere un nuevo atributo, se tenía antes el opuesto (de bello se pasa a feo, de grande a pequeño, etcétera), lo cual supone forzosamente un sujeto que permanece, y que precisamente por permanecer él mismo, puede cambiar del uno al otro contrario. Tal es el pensamiento básico en la doctrina de la generación y corrupción, por lo menos en Platón y Aristóteles. Podrá ser el sustrato permanente de los cambios, si se trata de cambios no accidentales sino sustanciales, algo tan difícil de concebir como la llamada materia prima, pero no hay la menor duda de que todo devenir que realmente lo es, supone un sustrato que, a su vez, no deviene. De lo contrario no habría generación y corrupción, sino creación y aniquilamiento. Y que éste y no otro es el pensamiento de Platón, se ve bien claro más delante, en el *Fedón* mismo, cuando a otro propósito dice Sócrates que el contrario en sí mismo no podría en ningún caso devenir su propio contrario, sino los sujetos en quienes radican los contrarios, y que denominamos con el nombre de éstos, por una eponimia natural.[70] Precisamente en la fijeza intrínseca de cada contrario se fundará la cuarta prueba de la inmortalidad, mientras que la primera se refiere al sujeto portador de ambos contrarios.

Pero si la doctrina es irreprochable, lo difícil es ver cuál podría ser, con toda precisión, este sujeto portador y recibidor, alternativamente, de este par de contrarios que son la vida y la

[69] 72 d: ἀλλ'ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσεσθαι, καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι, καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι.

[70] 103 b: ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν πότε γένοιτο... περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν.

muerte. En el espectáculo habitual del devenir, cuna y sepulcro todos los días y en todo momento, la Naturaleza podría ser el sujeto en cuestión, la Naturaleza en general, bien entendido, ya que los muertos no reviven. En esta perspectiva, además, no tiene siquiera sentido el plantearse el problema de la inmortalidad del alma humana, por no ser evidentemente un dato de observación empírica. Pero cuando se quiere ir más allá, cuando se introduce una excepción concreta en el universal nacer y morir de la naturaleza, ¿cuál podrá ser, una vez más, el sujeto permanente en el caso del tránsito de la vida a la muerte y de la muerte a la vida? No puede ser, desde luego, este cuerpo que cada uno lleva consigo, y que se desintegra y corrompe tan pronto como llega la muerte; y ni por asomo pretende Platón que las almas, al volver del Hades, hayan de animar los mismos cuerpos que antes tuvieron. No puede ser tampoco, por lo mismo, el compuesto humano, ya que perece irremediablemente uno de sus elementos constitutivos. No queda, entonces, sino que sea el alma misma el sujeto que recibiría, sucesiva y alternadamente, ambos atributos de la vida y la muerte. Pero esto es tanto como admitir que el alma es mortal —así pudiera luego revivir—, o sea precisamente lo contrario de lo que se trata de probar. Lo más que podría decirse, si a todo trance hubiera de aplicarse aquí la teoría de los contrarios, es que *esta* alma es el sujeto que permanece, o el lazo de unión, entre *este* cuerpo que animó y *aquel* otro que va a animar, entre la muerte del uno y la vida del otro; pero lo que hay que demostrar es que la vida del segundo es causada por la misma alma que dio vida al primero. Pero si se objeta, como lo hacen los interlocutores de Sócrates, que el alma no es sino la "armonía" del cuerpo, ¿qué falta hace este misterioso intermediario: un alma inmortal, entre esta muerte y este otro nacimiento? Para el caso bastaría con imaginar otra cualquiera vaga entidad, como la energía de la naturaleza, que podría dar razón, en su universal alternancia, del nacer y del morir. Habría que demostrar, en conclusión, que la *animación* del cuerpo no es algo que le viene por sí mismo, como el color o la temperatura, sino por efecto de otra entidad distinta de él y residente en él, y es ésta, precisamente, la *petitio principii* que hay en el argumento de los contrarios.

Otro defecto del argumento, señalado por Taylor y Copleston, entre otros, es el supuesto en que se basa, y que es enteramente gratuito, de un eterno proceso cíclico de generación y corrupción en la naturaleza. Si así no fuese, argumenta Sócrates, acabaría por caer todo en la nada, o por lo menos en la materia inerte. Pero la verdad es que nada tiene de absurdo el conocido principio de Carnot sobre la degradación de la energía, cuyo resultado final sería aquello precisamente, y desde luego no lo rechaza *a priori* la física moderna. Para Platón, de acuerdo con lo que nos dice en el *Timeo*, la creación del Demiurgo se da de una vez y para siempre, para lo cual hay que contar, por supuesto, con el proceso cíclico de renovación incesante. Y así como hay un *stock* material invariable, hay también una especie de *stock* espiritual: un número fijo e invariable de almas que animan y desaniman, en movimiento igualmente cíclico, los cuerpos mortales. Pero cabe también la hipótesis (postulada como un hecho cierto por la dogmática cristiana) de que el Demiurgo, es decir Dios, pueda continuar creando las almas que han de animar los cuerpos que van naciendo, sin que sea preciso que para esto vuelvan las almas de los cuerpos difuntos, que han partido irrevocablemente. Y si volvieran a animar sus propios cuerpos, como en el dogma de la resurrección de la carne, esto es ya de estricta teología revelada y no de la filosofía. Por algo los atenienses se rieron de San Pablo cuando les habló de la resurrección de los muertos, simplemente porque aquéllos tenían presente tan sólo la filosofía.

Por más que no lo hayamos encontrado así en la exegética platónica, lo que a nosotros nos parece es que la falla radical del argumento de los contrarios consiste en querer aplicar las categorías de la generación y corrupción a lo que por hipótesis está del todo fuera de este proceso, es decir al alma humana, que el mismo Platón declara ser ingenerable e incorruptible. No pertenece, por ende, al orden de la generación y corrupción, sino al de la creación y el aniquilamiento. No puede pasar, como la materia corporal, por los contrarios de la vida y la muerte. Mientras exista, no puede haber en ella sino vida, y en esta consideración se funda precisamente la cuarta prueba platónica. Pero lo que hay que demostrar, y desde luego por otras vías, es que una sustancia semejante existe.

El mismo Platón, por lo demás, parece haber sido bien consciente de los defectos de la primera prueba, y por esto dice Sócrates que hay que ligarla con la segunda que en seguida avanza, o sea la prueba por la reminiscencia. Conocemos ya suficientemente esta doctrina por haberla estudiado dentro del contexto de la teoría de las Ideas, y no será necesario, por tanto, sino ver cómo empalma con la otra doctrina de la inmortalidad del alma.

Reproduciendo en lo sustancial los razonamientos del *Menón*, se parte aquí también del hecho de que la experiencia sensible no puede en absoluto darnos el conocimiento —del que igualmente estamos ciertos— de todo aquello que en general denominamos esencias y valores. Lo Grande en sí o lo Pequeño en sí, lo Bello o lo Feo en sí, etcétera, no puede dársenos en la percepción sensible de cosas que, en cuanto las comparamos con otras, pueden tanto decirse bellas como feas, grandes como pequeñas. La experiencia no puede ser sino la ocasión o trampolín que nos dispara a la visión intelectual de aquellas realidades en sí, cuando quiera que vemos su imitación o remedo, pero no a ellas mismas, en estos o aquellos objetos. Pero precisamente por esto, porque antes de esta experiencia parecíamos no tener aquel conocimiento, y lo tenemos, en cambio, inmediatamente después de ella —que no nos lo da— no queda, como única explicación posible, sino que ya lo teníamos, que lo habíamos olvidado, y que revive en nosotros, por el recuerdo, al impacto de la experiencia sensible. Y lo teníamos, en fin, desde antes que empezáramos a hacer uso de los sentidos, ya que en ninguna parte, durante nuestra vida mortal, nos hemos topado con aquellas realidades. Tuvimos que verlas, con la visión intelectual del alma, en otro mundo y desde antes de nacer, lo cual supone forzosamente la existencia prenatal del alma.

Como se lo hacen observar inmediatamente a Sócrates sus interlocutores, el razonamiento anterior, aun suponiendo que no haya ninguna falla en él, no demuestra sino la mitad, por decirlo así, de lo que se propone probar. No demuestra sino que nuestra alma existió desde antes que naciéramos,[71] pero no que deba continuar existiendo después de la muerte del cuerpo que ha venido a animar. De la preexistencia no tiene por qué inferirse necesariamente la supervivencia —podrá ser a lo más presumible—, y menos aún la supervivencia indefinida. Según le objeta Cebes a Sócrates, aunque no a propósito de este argumento, bien podrían comportarse el alma y el cuerpo entre sí como el cuerpo con los vestidos que va usando durante su vida, a los cuales va sobreviviendo, por decirlo así, hasta el último con que muere, y que a su vez le sobrevive. No hay dificultad en conceder, del mismo modo, que el alma pueda tener una duración más larga que el cuerpo, que sería como su vestido, y que pueda así pasar por una o muchas reencarnaciones, pero esto no quiere decir que algún día no haya de fenecer ella misma, mientras no se demuestre que su naturaleza es tal que repele en absoluto la muerte.

[71] 76 c: τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς...

El argumento de la reminiscencia, en fin, aun limitado su alcance probatorio a la sola preexistencia del alma, es solidario de todo en todo de la teoría de las Ideas, y más concretamente aún, de su existencia separada. Con toda claridad dice Platón que no hay otra opción sino la de admitir o rechazar conjuntamente la existencia de las Ideas y la reminiscencia: "si no hay esto, tampoco aquello".[72] Si en otro mundo vimos las Ideas, es porque están en otro mundo; de no ser así, no pudimos verlas jamás. No es posible la solución aristotélico-tomista —o la husserliana tan semejante—, según la cual alcanzamos la intuición de la esencia por la abstracción ideatoria, porque esto supone que la Idea está fundamentalmente en las cosas, aunque formalmente en el entendimiento: *formaliter in intellectu, fundamentaliter in re.* Para Platón, por el contrario, las Ideas están, formal y fundamentalmente, en otro reino aparte. Ni tampoco, por último, es posible el innatismo de las ideas, porque esta solución, a su vez, descansa en el supuesto de que Dios crea directamente el alma intelectual, dotándola *a nativitate* de un patrimonio de nociones infusas que se van actualizando con la experiencia. Pero si así es, las Ideas están en el Creador y no son, como en la filosofía platónica, autosubsistentes. En conclusión, y si hay que probar no sólo la preexistencia, sino la supervivencia del alma, habrá que mostrar entre el alma y las Ideas una afinidad tal que nos obligue a reconocer en el alma esos mismos caracteres de autosubsistencia y total emancipación de la materia que son distintivos de la Idea.

La deiformidad del alma

A satisfacer este requerimiento se dirige la tercera prueba, que, según se reconoce generalmente, es de todas la única eficaz, o en todo caso la que tiene por punto de apoyo el que debe tenerse en una demostración de esta especie, que es la consideración de la naturaleza intrínseca del alma.

¿Cuál será esta naturaleza? No la misma tal vez, pero sí muy semejante o *pariente* (συγγενής) de la naturaleza que es propia de la Idea. *A priori* puede afirmarse que debe ser así, por aplicación del viejo principio de que lo semejante no es conoci-

[72] 76 e: εἰ μὴ ταῦτα οὐδὲ τάδε.

do sino por lo semejante; ahora bien, es un hecho que, por la reminiscencia o por lo que se quiera, y por imperfecto que pueda ser además, tenemos conocimiento de las Ideas. Pero no sólo *a priori*, sino *a posteriori* también, por la experiencia íntima y el análisis de las operaciones del alma, podemos llegar a la misma conclusión.

Dos especies de entes o realidades (δύο εἴδη τῶν ὄντων) existen, según nos es dable observar. Unas son las cosas visibles, compuestas y que no se mantienen jamás idénticas, sino que tan pronto son de este modo como del otro, en continua alteración. Otras, en cambio, son las realidades simples e invisibles, que guardan siempre su identidad y se comportan siempre, en todo y por todo, del mismo modo: precisiones todas éstas que se refieren claramente, como lo sabemos de sobra, al ser de las Ideas.[73] Ahora bien, y dado que en nosotros hay precisamente dos cosas que son una el cuerpo y la otra el alma, ¿será difícil decir a cuál de aquellas especies de realidades corresponden respectivamente? El cuerpo, desde luego, a la especie visible, compuesta y mudable; esto por lo menos es harto claro para todos. Y del alma a su vez, cosa invisible desde luego, no será tampoco difícil percibir que pertenece a la otra especie de realidades, por poco que nos fijemos en el comportamiento que ella misma observa cuando entra en contacto con las cosas de este mundo o con las de aquel otro. Con las primeras, en efecto, cuando quiera que le es preciso juzgar de algo por solo el testimonio de los sentidos, se siente errante y desasosegada, y acaba por ser presa de un vértigo como si estuviera borracha: claros indicios todos éstos de que se mueve en un mundo que no es el suyo. "Cuando por el contrario —sigue diciendo Sócrates— el alma mira en sí misma y por sí misma, se lanza allá, hacia lo que es puro y está siempre en su ser, inmortal y sin cambio alguno; y por su parentesco con aquello se mantiene siempre en su compañía cuando quiera que entra en sí misma y en la disposición que le corresponde, con lo que cesa en sus divagaciones y vuelve ella también a su identidad, por haber entrado en contacto con aquellas realidades; y a este estado del alma llamamos pensamiento".[74]

Por todo ello, en suma, podemos afirmar que el alma se asemeja a lo divino, como el cuerpo, a su vez, a lo mortal.[75] Pero

[73] 78 c: ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει.
[74] 79 d: καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.
[75] 80 a: ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θείῳ (ἔοικεν), τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ.

como lo divino es del todo indisoluble, al alma conviene, en consecuencia, o bien la absoluta indisolubilidad, o por lo menos algo que se le aproxime.[76] Restricción esta última muy importante, ya que el alma, con todo el parentesco o semejanza que pueda tener con las Ideas, no es, después de todo, una Idea. No es, desde luego, un paradigma, ni tiene tampoco la absoluta inmovilidad eidética, ya que, como acaba de decírsenos, pasa de un estado a otro, errante y divagada en su comercio con las cosas sensibles. Puede darse en ella, por tanto, cierta disolución parcial, y aunque Platón no diga más, podemos entender que se trata de la pérdida, con la muerte, de las potencias sensitivas: la irascible y la concupiscible, ya que la inmortalidad no se predica formalmente sino del alma intelectual. Lo que queda firme, sin embargo, es que el alma escapa a la disolución total a que están irremediablemente sujetos el cuerpo y las cosas compuestas.

Tal es la tercera y más célebre prueba platónica, y ahora veamos hasta qué punto es o no concluyente.

Ateniéndonos a la letra del texto, la prueba parece ser en todo solidaria de la teoría de las Ideas, del mismo modo que lo son entre sí las pruebas que antes examinamos de los contrarios y la reminiscencia. Si así fuera, debería caer con aquella teoría, y así lo sostienen numerosos intérpretes. Quizá, empero, se trate de una solidaridad más de hecho que de derecho, ya que entonces no podría uno explicarse lo que es un simple dato en la historia de la filosofía, o sea la asunción de la prueba platónica, en lo sustancial y despojada de la teoría de las Ideas, en la patrística y la escolástica. De modo análogo, en efecto, San Agustín arguye por la inmortalidad del alma[77] —no por su preexistencia— por el comercio que mantiene con las Ideas, a las cuales no radica el santo en un reino aparte, sino en Dios mismo. Mas por esto justamente sube de punto el parentesco del alma con lo Divino por antonomasia; y si esto no es una mera metáfora, sino una realidad verdadera, el alma debe ser, como aquello con que está emparentada, indestructible y eterna.

En la escolástica, a su vez, fue fecundísima la distinción establecida por Platón entre los actos que el alma ejecuta por ministerio de los sentidos, y aquellos otros que consuma "por sí misma y recogida en sí misma". De los primeros es agente el alma sensitiva, o con mayor propiedad, como enseña Santo To-

[76] 80 b: ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.
[77] *De immortalitate animae*, I, 6.

más, el compuesto humano.[78] De los segundos, en cambio, la ejecutora única es el alma intelectual, y por más que no pueda llevarlos a cabo si no se encuentra el cuerpo en buenas condiciones. Requisito y condición, todo lo forzosa que se quiera, pero no concausa, es el cuerpo en estas operaciones, por las cuales afirma el alma victoriosamente, y desde esta vida, su independencia del cuerpo y su señorío sobre él. Ahora bien, el denominador común de todos estos actos es la percepción de lo inteligible, de lo inmaterial podríamos decir; y esta percepción tiene lugar desde la primera operación del entendimiento, desde la simple aprehensión cuyo correlato intencional es la esencia en toda su pureza, con entera prescindencia de tiempo y de lugar y de todo accidente sensible. Lo mismo será, por consiguiente, en el juicio, que establece el enlace *necesario* (no dado como tal en la experiencia) entre dos conceptos, y lo mismo, no hay ni que decirlo, en el raciocinio. De aquí que en la escolástica más reciente se defienda la tesis de que la espiritualidad del alma —a la que es necesariamente consiguiente la inmortalidad— puede demostrarse apodícticamente por el solo examen de la triple operación de la mente.[79]

En Platón, y aunque provengan de él, no se dan estos argumentos con el enjuto rigor que es propio de la escolástica, sino dentro de un contexto emocional del que por ningún motivo puede prescindirse. Por algo observa Taylor, quien ha tratado el punto con singular profundidad, que la prueba platónica, tal como Kant la conoció por los escritos de Wolff o de Mendelsohn, es un mero fantasma de la que se nos presenta en el *Fedón;* y por esto pudo fácilmente aquél triturarla entre sus "antinomias". Pero Platón, que va como siempre, según diría Jaeger, "en busca del centro divino", pone todo el énfasis no tanto en la simplicidad del alma cuanto en su deiformidad, en su parentesco con lo divino; y siendo así, no le afecta la objeción de Kant en el sentido de que la descomposición no es el único modo como un alma puede perecer. La deiformidad del alma es así la roca inconmovible de su inmortalidad, como lo declara Taylor al decir que: "El hombre es, por su circunstancia, una

[78] "Anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed coniunctum; sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum, sed organi animati". *Disp. de Anima,* a. 6 ad 14.

[79] "Animae spiritualitas ex triplici mentis operatione, simplici nempe apprehensione, iudicio et ratiocinio, apodictice demonstratur". Hugon, *Philosophia naturalis,* p. 398.

criatura de temporalidad y mutabilidad. Pero como hay en él algo divino, aspira a un bien que está por encima del tiempo y de la mutabilidad, y consecuentemente, no puede ser una mera cosa de tiempo y de mudanza una criatura cuya felicidad consiste en la posesión de un bien eterno".[80]

Con estas armónicas emocionales, en suma, y dentro del clima espiritual que contribuyen a formar con la argumentación propiamente dicha, es como deben tomarse estas pruebas, inclusive la que acabamos de examinar. No tienen, a buen seguro, la evidencia apodíctica del principio de contradicción (del cual incluso no faltan filósofos que lo contradigan), pero sí infunden la certeza suficiente para correr con buen ánimo, como dice Sócrates, el "hermoso riesgo" de la vida virtuosa, y para fortificar, como lo dice él también, la "bella y grande esperanza" de la inmortalidad. Y si Platón expone estas pruebas de preferencia en el *Fedón,* con mayor abundancia y prolijidad que en ningún otro diálogo, no creemos que haya sido sólo por la composición artística que resulta de encuadrarlas en el relato vivo de la muerte de Sócrates, sino porque Sócrates mismo es el mejor testimonio de la persuasión que las pruebas son capaces de inducir. Con la serenidad con que él apuró la cicuta, debe encarar el formidable tránsito todo hombre que, por la introspección de su vida interior, ha sentido en él la presencia, así sea por humildísima participación, de lo divino y lo eterno.

Interludio polémico

Con esta expresión podríamos designar el pasaje del *Fedón* en el cual, antes de pasar a la cuarta y última prueba, presenta Platón las objeciones que los dos tebanos: Simias y Cebes, formulan contra la argumentación socrática de las anteriores pruebas. Como lo hace ver Taylor al traducirlas en términos de la ciencia moderna, una y otra objeción son de extraordinario interés y continúan vigentes hasta hoy, aunque con otro lenguaje, entre los negadores de la inmortalidad del alma.

La objeción de Simias, en primer lugar, se funda en la comparación que, en opinión de aquel, podría establecerse entre el alma humana y la armonía musical. Supongamos que el alma sea en efecto, como ha dicho Sócrates, algo invisible, incorpóreo, bello y divino, admitámoslo; pero el caso es que los mismos caracte-

[80] *Plato,* p. 192.

res se dan puntualmente en la melodía de una lira cuando sus cuerdas están bien ajustadas y el tañedor las pulsa como es debido. Ahora bien, ¿hemos de sostener por esto, por el solo reconocimiento de aquellos caracteres, que la melodía continúa existiendo, no se sabe en qué parte, al romperse la lira o desintegrarse de cualquier modo sus cuerdas y maderas? Sin duda alguna que no, y por más que la melodía misma no sea, como el instrumento de que emana, algo material y corruptible. Pues del mismo modo, bien podría el alma nuestra no ser otra cosa que la armonía del cuerpo: la expresión concertada del acuerdo que hay entre sus varios elementos mientras se conservan, por la salud, en buena disposición; pero una vez que todo esto se desintegre por la enfermedad y por la muerte, tendrá que desaparecer asimismo el alma al igual que todas las otras armonías.

Según la aguda observación de Taylor, esta teoría del alma-armonía, de origen pitagórico casi seguramente, es exactamente la teoría del alma-epifenómeno, sustentada por biólogos o filósofos de la biología como Huxley. De acuerdo con esta concepción, el alma no sería sino el epifenómeno o subproducto de las actividades del organismo corpóreo, y Huxley llegó inclusive a expresarlo también en un símil "musical" a su modo, al decir que la conciencia es como el silbido (*whistle*) que deja oír el vapor al escaparse de la máquina. Con toda su prosaica decantación, el alma-silbido es réplica fiel, aunque maltrecha, del alma-armonía.

Sócrates contesta a Simias con dos argumentos. El primero, típico argumento *ad hominem*, consiste en observar que no es conciliable la tesis del alma-armonía con la otra, que Simias ha aceptado antes, de la preexistencia del alma. Del mismo modo, en efecto, que no es posible la armonía de la lira antes de tener la lira, tampoco lo será la existencia del alma antes que exista el cuerpo cuya armonía viene a ser aquélla. Simias, por tanto, tiene que escoger entre una u otra cosa, y si se aferra a su objeción, quedará también sin explicación algo tan importante e igualmente aceptado con antelación, como lo es la reminiscencia. Y suprimida la reminiscencia, no podemos tampoco dar razón de la ciencia como conocimiento de lo universal y necesario. No tendremos sino la composición "armónica" de los datos sensibles, ya que no puede darnos más un alma que no es sino la armonía del cuerpo.

Si lo consideramos bajo este último aspecto, el argumento socrático deja de ser simplemente un argumento *ad hominem*, y tiene un valor sustantivo y permanente, incluso frente al materialismo contemporáneo. La tesis del alma como epifenómeno del cuerpo, en efecto, es incapaz de dar razón de la reminiscencia en nuestra vida espiritual, no de la reminiscencia platónica, evidentemente, sino de la que tiene lugar en el proceso psíquico que denominamos *memoria*, y que ha escrutado con maravillosa profundidad la psicología que va desde San Agustín hasta Bergson y Lavelle, o la literatura que tiene su cumbre en Marcel Proust. No se trata de la memoria sensible o meramente representativa que compartimos con los animales, y que nos da una imagen más o menos descolorida de cosas o acontecimientos del pasado, meramente sombra de la realidad que alguna vez hirió directamente nuestros sentidos. No se trata de esta memoria, una vez más, sino de aquella otra, puramente espiritual, por la cual convertimos en nuestra propia sustancia la experiencia vivida, transformando así el pasado fenoménico en un presente noumenal y permanente, y no porque nuestro yo sea simplemente una suma de recuerdos, sino porque la personalidad se constituye, por obra de esa misteriosa alquimia, en un valor del todo autónomo frente al suceder fenoménico. Es en este sentido como cada uno de nosotros puede decir con verdad que es lo que ha sido, pero a condición de darnos cuenta de que en este tránsito de *lo que* ha sido a *lo que* es, hay toda la elevación de lo sensible efímero a lo inteligible permanente. Y no sólo transformamos así el pasado exterior y mostrenco en nuestro presente interior, sino que, inclusive cuando queremos ver aquel pasado como extraño a nosotros, siendo meramente espectadores de él y dejándolo, por tanto, en su condición de pasado, aún entonces no podemos dejar de transfigurarlo en tal forma que sólo por su evocación en la memoria recibe la *significación* que nos pasó inadvertida cuando lo vivimos como presente. Si así no fuera, no habría el menor elemento creador en las "memorias", así las supuestamente reales como las supuestamente noveladas: lo mismo en Chateaubriand que en Proust. Mejor que el artista, en este caso, podría haber retratado la sociedad de Guermantes un reportero cualquiera, si la memoria espiritual fuera simplemente la reproducción fotográfica del pasado.

No queremos alargarnos más en esto, que daría materia a desarrollos tan largos como fuera la voluntad de hacerlos. Lo único que queríamos puntualizar es que tanto la reminiscencia platónica como la memoria espiritual —su traducción en términos mo-

dernos— no son en absoluto conciliables con la tesis del alma-armonía o del alma-epifenómeno, totalmente incapaces de dar razón de este asombroso poder re-creativo del alma. En la memoria espiritual se basa Louis Lavelle para abrazar la tesis de la inmortalidad del alma, y también Bergson, por su parte, al decir que, aunque sin pronunciarse formalmente sobre el punto de la inmortalidad, el ente portador de esta memoria, llámese como se quiera, no puede estar sujeto al proceso de la generación y corrupción a que está sometida la materia. "Materia y memoria", según reza el título de la insuperable obra bergsoniana, son términos que se excluyen radicalmente entre sí.

El segundo contraargumento de Sócrates a la tesis del alma-armonía —de alcance general esta vez y ya no *ad hominem* como el primero— consiste en aducir el hecho, de patente observación psicológico-moral, de que hay almas virtuosas y almas viciosas, o dicho en el lenguaje musical de Simias, almas armónicas y almas inarmónicas; en las primeras, en efecto, hay acuerdo armónico entre la razón y los apetitos inferiores, y en las segundas, por el contrario, completo desacuerdo. La diferencia, además, por todo lo que puede observarse, no proviene de la buena o mala disposición del cuerpo, de su salud o de su enfermedad, ya que a uno u otro estado lo acompaña indiferentemente el otro estado moral de la virtud o el vicio. Pero si así es, si la armonía o desarmonía le viene al alma de sí misma, no podrá sostenerse que el alma es la armonía del cuerpo, ya que en la armonía no hay ni más ni menos, ni puede hablarse de una armonización inferior o superior a otra. O hay acuerdo o no lo hay: *tertium non datur*. Y por último, estaría por verse si en las mismas almas virtuosas puede compararse la virtud con una apacible melodía, ya que es precisamente todo lo contrario lo que parece ocurrir, cuando vemos que la virtud es el continuo combate de la razón contra los apetitos, o del apetito superior de la cólera contra el inferior de la concupiscencia, y esto durante toda la vida.

Para Sócrates, no menos que para Job, la vida espiritual es conflicto y batalla, y la serenidad, si alguna vez viene, no será sino el lauro del vencedor después del largo combate. Con esto queda despachada la tesis del alma-armonía, y como observa Taylor, la interpretación socrática de la vida moral se expresa prácticamente en los mismos términos que la interpretación paulina, de acuerdo con la cual el espíritu libra batalla contra la carne, y la carne contra el espíritu: *Spiritus militat adversus carnem; caro autem adversus spiritum*. El espíritu, por tanto, no

puede obviamente ser el afinamiento o la escala musical resultante de los ingredientes de la carne.[81]

Pasando ahora a la segunda objeción, la de Cebes, nos limitaremos a recordar en dos palabras lo que con respecto a ella, y por conveniencia expositiva, adelantamos en otro lugar. El alma y el cuerpo, según Cebes, estarían en una relación análoga a la que guardan entre sí el mismo cuerpo y el vestido que lo cubre, ocupando en el primer caso el alma el lugar del cuerpo, y éste el del vestido. Así las cosas, y del mismo modo que nadie puede pretender que el cuerpo haya de ser inmortal simplemente por ser su duración mayor que la de los vestidos que va endosando sucesivamente durante su vida, no podría tampoco pretenderse —se entiende sin otra razón— que el alma, así pueda *revestirse* de dos o más cuerpos en sus sucesivas encarnaciones, haya de sobrevivir indefinidamente a la reiterada caducidad de sus vestiduras mortales.

Como se ve, Cebes, al contrario de Simias, no niega con su objeción lo que antes había aceptado: la reminiscencia y la metempsicosis (o la metensomatosis, para ser más precisos), y por esto Sócrates no puede oponerle a él un argumento *ad hominem*, y porque además, como el mismo Sócrates lo reconoce, la objeción de Cebes es de gran profundidad, mucho mayor que la de Simias, en cuanto que plantea todo el problema de la generación y corrupción, con el de los entes sujetos a este proceso o exentos de él. De aquí la necesidad en que se ve Sócrates de emprender una larga disquisición sobre estas materias, para terminar finalmente en la cuarta prueba de la inmortalidad, la que va, más aún que la tercera, directamente a la esencia del alma. Por su misma esencia, en efecto, y no porque pueda de hecho revestir dos o más cuerpos, de derecho y no de hecho, *a priori* y no *a posteriori*, es como debe probarse la tesis de la inmortalidad.

La prueba ontológica

De esta necesidad procede la cuarta prueba, denominada por Zeller y por otros después de él, la prueba ontológica. Si por haberla puesto en último lugar debemos colegir de aquí que Platón la haya considerado como la más decisiva, es, por supuesto, cosa de mera conjetura, aunque algo quiere decir el hecho

[81] "The spirit which dominates the flesh clearly cannot be itself just the attunement or scale constituted by the ingredients of the flesh". Taylor, *Plato*, p. 198.

de haberla reproducido Platón, como hemos visto, en el *Fedro*. Resumiéndola en dos palabras, la prueba parte de la consideración de los contrarios (τὰ ἐναντία), pero no de los contrarios en un sujeto, como en la primera prueba, sino de los contrarios en sí mismos, cada uno de los cuales no consiente en absoluto la presencia del otro contrario. Ahora bien, hay cosas cuya esencia se define por uno solo de los contrarios y que, por tanto, no pueden admitir de ningún modo el otro contrario. Pero el alma es una de ellas, toda vez que aporta al cuerpo la vida. El alma es la vida misma, como si dijéramos, y no puede recibir, por consiguiente, el contrario "muerte", o dicho en otras palabras, que es inmortal.

Como toda genuina prueba ontológica (y ésta lo es incuestionablemente), ésta de la inmortalidad del alma por su esencia es absolutamente concluyente en este orden: el de la esencia, pero está por ver si lo es también en el de la existencia, y en este salto del uno al otro orden está todo el problema. Sin discusión, desde luego, que no puede hablarse de un "alma muerta", lo cual sería simplemente, como dice Taylor, una *contradictio in adiecto*, y sí podemos, en cambio, hablar con entera propiedad tanto de un cuerpo vivo como de un cuerpo muerto. Pero de que la vida sea de la esencia del alma, no se sigue necesariamente que deba continuar indefinidamente la existencia del ente portador de esta esencia. Si así fuese, y sirviéndonos de las mismas analogías de que se sirve Platón, podríamos decir que la nieve, cuya esencia es el frío, no podrá jamás dejar de ser nieve. Lo más que podemos decir, en el orden riguroso de la esencia, es que, *mientras* sea nieve, no podrá admitir el otro contrario, que es el calor. Por otra parte, y como arguye Copleston,[82] la prueba, si verdaderamente lo fuese, probaría demasiado, ya que por la misma razón podría decirse que es inmortal el alma de los animales, dado que para ellos también es un principio de vida. No le demos más vueltas: el argumento ontológico falla aquí como falla igualmente en aquello a cuya aplicación ha recibido su nombre, es decir en la existencia de Dios. No hay duda que la esencia de Dios lleva consigo necesariamente la existencia, y que, por tanto, el Ser a que corresponde esta esencia existe necesariamente *en caso* de existir, y es esto precisamente lo que hay que probar de otro modo y no por la sola inspección de la esencia. Del mismo modo exactamente, el alma no puede ser sino vida *mientras*

[82] *A History of Philosophy*, II, 79.

exista, pero la indefinida perduración de este "mientras" es lo que no resulta probado por la sola consideración de que al alma le es esencialmente concomitante el atributo de la vida.

No obstante, pruebas como éstas, la de Dios sobre todo, han tenido su fortuna en la historia de la filosofía, sustentadas como han sido por pensadores de indiscutible genio; lo cual no se explicaría si se redujeran al consabido tránsito, desde luego injustificado, de la esencia a la existencia. En realidad hay en ellas algo o mucho más, como lo ha mostrado la crítica moderna, en los análisis tan penetrantes, por ejemplo, de Gilson y Lavelle. Lo que en el fondo hay, si podemos enunciarlo de este modo, es una experiencia vivida, un dato no meramente conceptual, sino real y verdaderamente existencial que no puede explicarse sino por *otra existencia* distinta de la del sujeto que vive aquella experiencia, con lo cual es del todo legítimo el tránsito de un existente a otro igualmente existente. Siguiendo el paralelo que creemos tan ilustrativo entre psicología y teodicea, es esto, a nuestro parecer, lo que acontece en la prueba agustiniana de Dios por la Verdad. El punto de partida es la aprehensión por la mente de verdades necesarias e inmutables —las *vérités de raison*, como dirá Leibniz— cada una de las cuales "no puedes tú llamarla tuya o mía o de otro hombre alguno, sino que está presente en todos y a todos se ofrece por igual".[83] Son verdades que obviamente tienen por fundamento una Verdad absolutamente superior a nuestra inteligencia, la cual no hace sino inclinarse ante ella como ante un orden de conexiones ontológicas y axiológicas que las trasciende por completo y con supremo señorío. Ahora bien, y es el siguiente y decisivo paso, no puede concebirse la verdad sino fundada en el ser: las verdades conjeturales de la experiencia sensorial en el ser o remedo de ser que es mudable y contingente, y aquellas otras, en cambio, las verdades eternas y absolutas, en el Ser que es su fundamento y que es igualmente, por tanto, eterno y absoluto. De la existencia de la verdad que sentimos en nuestra experiencia íntima —*in interiore homine habitat veritas*— pasamos así a la existencia de la Verdad subsistente, en un tránsito, por consiguiente, puramente existencial.

Algo muy semejante, porque en el fondo se trata de la misma experiencia, encontramos en el *Cogito ergo sum*, que no es ni un entimema, a despecho de su estructura gramatical, ni tampoco

[83] Cf. principalmente *De libero arbitrio* y *Soliloquia*, de donde tomamos libremente los textos, y a los cuales remitimos para la elucidación completa de la prueba agustiniana.

una intuición circunscrita al yo pensante que la enuncia, sino, como lo ha mostrado Louis Lavelle en una sucesión de análisis maravillosos, el descubrimiento del pensamiento universal, y tampoco por deducción, sino en el mismo acto de tomar conciencia del pensamiento particular. "No se puede –sigue diciendo Lavelle– hacer un corte entre el uno y el otro. Yo participo en un pensamiento que de suyo es universal, y que, en la medida misma en que verdaderamente es un pensamiento, es coextensivo a todo pensamiento, pero que, en la medida en que es mi pensamiento, es siempre un pensamiento imperfecto, incierto y que duda: *dubito ergo cogito,* de tal suerte que el yo se encuentra transportado más allá de sí mismo y descubre así, en su propio pensamiento, la falta de una verdad que podrá negársele a él, pero a la que él apela. No hay ni pensamiento concluso ni yo separado. La experiencia que tenemos del pensamiento es la experiencia de nuestro propio pensamiento en tanto que se afirma a sí mismo, y que tiene conciencia de llevar en él una potencia de afirmación universal que le sobrepasa y a la que, por lo mismo, debe someterse".[84]

Cuando se percibe así, o se entrevé por lo menos, la profundidad infinita que lleva en sus entrañas el *Cogito* cartesiano, nada tiene de sorprendente que su autor pase luego, no por un proceso dialéctico ulterior, sino por el ahondamiento mismo de la afirmación inicial, a su prueba ontológica de la existencia de Dios. Si Descartes habla de la idea de Dios, no es como si se tratase de una idea como otra cualquiera, extraña a la experiencia personal del *ego cogito,* y la cual, por su validez universal, puede igualmente expresarse como *homo cogitans,* y todavía más, como *ens cogitans.* "La idea de Dios –dejaremos una vez más la palabra a Lavelle– es el acto mismo del *Cogito,* en tanto que, aunque limitado en mí, es de suyo y necesariamente sin límites, y por esto puedo hacerlo mío en el interior de mis propios límites. El término de idea no quiere decir aquí otra cosa sino esta superación infinita de mi acto por el acto que lo funda, y no una simple representación que pudiera yo tener del ser mismo que realiza aquella superación. Y por la misma razón que yo existo en tanto que ente finito pensante, el Ente infinito pensante, sin el cual no podría yo ni pensar ni ser, es necesariamente una existencia y no solamente una idea... El argumento ontológico es el *Cogito* en la escala de Dios... El *Cogito* divino, lejos de ser un tránsito ulterior e hipotético de lo finito a lo infinito, está implícito, como su condición, en el *Cogito* humano. Es un argumento *a fortiori:* si la limitación de lo finito supone la ilimitación de lo infinito, y si, en mi experiencia, el tránsito se cumple del pensamiento a la existencia, en Dios también y con mayor razón. De aquí esta fórmula tan concisa, empleada a veces por Descartes: yo pienso, luego Dios es. Ni el *Cogito* ni el argumento ontológico pueden considerarse como simples relaciones dialécticas entre nociones. Uno y otro nos hacen penetrar del orden de la representación en el orden de la existencia, más aún, de una existencia en el acto de producirse. Bajo este aspecto, el argumento ontológico es de una vivencia estremecedora: nos transporta, en efecto, a la fuente misma del ser. Es una especie de génesis de Dios que la génesis de nosotros mismos hace descender en nuestra propia experiencia."[85]

[84] *De l'âme humaine,* Paris, 1951, p. 93.

Nunca como cuando se tratan estos temas se comparte la desconfianza, el escepticismo mejor dicho, que Platón tuvo siempre con respecto a la posibilidad de comunicar por escrito estas experiencias. De nada sirve querer ponerlas en el papel, empeño del todo inútil si uno no las vive por sí mismo en el diálogo filosófico tal y como se describe en la *Carta VII,* o por lo menos en aquel otro "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" de que habla el *Sofista.* En la soledad y el silencio, como dice el Kempis, se abre el alma al conocimiento de las Escrituras; al de estas otras también, de Platón, San Agustín o Descartes, todos los cuales consignaron sus experiencias en la forma que mejor pudieron. No pretendieron comunicárnoslas por entero –esto era imposible– sino apenas darnos la pauta o mostrarnos el camino siguiendo el cual podrá cada uno revivir en sí mismo la misma experiencia y ver algo por lo menos de lo que ellos vieron.

Dentro de este espíritu es como deben verse, a nuestro parecer, las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma, sobre todo la tercera y la cuarta, y por esto las hemos puesto en parangón con las pruebas semejantes de la teodicea. Pero en verdad se trata de una conexión mucho más profunda de la que podrían dar a entender estos nuevos términos de parangón o semejanza. Díganlo como lo hayan dicho los tres pensadores que hemos tomado por centro de referencia, en todos ellos se afirma la espiritualidad del alma en función precisamente de la presencia divina que sienten todos en lo más hondo de su conciencia: *Ce*

[85] Lavelle, *op. cit.,* pp. 101-102.

Quelq'un qui est en moi plus moi-même que moi, como decía Charles du Bos. En San Agustín y en Descartes es esta conexión a tal punto estrecha, que por algo ambos filósofos no ven en el alma sino su aspecto superior de espíritu, como si lo único o más propio de ella fuera su conversación en los cielos, con Dios y la Verdad, antes que la animación transitoria del cuerpo mortal. En Platón también, si en algo nos hemos impregnado de su espíritu, será forzoso decir que pasa exactamente lo mismo. Aunque sin tener él —¿ni cómo era posible que la tuviera?— la concepción de un Dios personal tan claramente como la tienen, por la Revelación, aquellos filósofos, el hecho es que Platón se afana incansablemente por encontrar el modo de radicar en Dios las Ideas (la Idea del Bien es por ventura el momento máximo de este esfuerzo), y desde luego ve en ellas la manifestación por excelencia, para nosotros, de lo divino. Dios mismo, por tanto, con este u otro nombre, pero en suma Él, es el correlato del "parentesco" que siente nuestra alma con ese otro mundo radicado en Él, y al cual tiene conciencia esta misma alma de pertenecer irrevocablemente. La noción de Dios está implicada, por definición, en la "deiformidad" del alma, y este carácter es en última instancia, como dice Taylor, el fundamento de la esperanza en la inmortalidad.[86] De una experiencia propiamente religiosa, bien que conceptualizada luego en una argumentación racional, por lo demás perfectamente legítima, ha nacido y ha vivido hasta hoy la "gran esperanza" de la filosofía. En términos agustiniano-cartesianos se hace eco de ella Bossuet,[87] y acaso nadie como Spinoza ha sabido expresarla tan maravillosamente: *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

El mito final del Fedón

No sería Platón quien es si no coronara su argumentación, y precisamente donde la ha llevado al grado máximo, con el correspondiente mito escatológico. Filósofo y poeta, quiere darnos, como Dante Alighieri, una representación imaginativa de los lugares que aguardan a las almas después de esta vida y de acuerdo con la conducta que han observado en ella. El mito final del

86 "It is the soul's 'divinity' which is, in the last resort, the ground for the hope of immortality". *Plato,* p. 206.

87 "L'âme née pour considérer *ces vérités* et Dieu où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel". *Connaissance de Dieu et de soi-même,* V, 14.

Fedón, en efecto, tiene de característico, en comparación con los otros de la misma especie, el ser en su mayor parte una topografía del infierno, o más aún, ya que tampoco está ausente el paraíso, una especie de "geografía general", como dice Léon Robin, es decir un estudio de la estructura de la tierra, desde las Islas Afortunadas hasta el abismo central del Tártaro. Al final viene, como es natural, la adscripción de cada alma a su respectivo lugar, y si bien es esto último lo que más nos interesa, hay que hacernos cargo brevemente de la topografía que le precede. Si a Dante le seguimos de buen grado por todo esto, no vemos por qué no hemos de hacer otro tanto con Platón.

El Tártaro es el abismo más profundo y va hasta el centro de la tierra. Es una vasta depresión llena de agua, a la cual llegan y de la cual salen todos los grandes ríos de la tierra: una central, como si dijéramos, de distribución de las aguas. El primero y el mayor de todos esos ríos es el río Océano, y su curso va en su mayor parte por la superficie terrestre. El segundo, y de curso casi por completo subterráneo, es el Aqueronte. El tercero, de curso igualmente interior, es el Piriflégeton, una corriente ígnea, como su nombre lo indica, y que tiene una función muy importante en el destino infernal de las almas. Su composición ígneoacuática le viene de que, apenas salido del Tártaro, atraviesa una vasta región llena de fuego, y así acaba por ser, a causa del lecho abrasado por que corre, una especie de torrente de lava en ebullición o de materias incandescentes. Más adelante se extienden sus aguas en un inmenso lago ardiente, verdadero mar subterráneo mayor que nuestro Mediterráneo. El cuarto y último río, en fin, es el Cocito, igualmente un río infernal, pero de naturaleza completamente distinta a la del anterior, ya que se trata esta vez del río frío por excelencia. Al igual que el Piriflégeton, el Cocito da también origen a un vasto mar interior, sólo que de aguas glaciales, la denominada laguna Estigia. Y así como la región que circunda al Piriflégeton es de una coloración rojiza, la del Cocito y su laguna es, por el contrario, de una coloración azulosa, como la toman las grandes masas de hielo vistas a distancia, y el paisaje en general es terrible y salvaje.

Notemos de paso cómo Platón, al igual que Dante, pone tanto el fuego como el hielo en los lugares infernales. La única diferencia está en que el suplicio del fuego parece ser, para Platón, el mayor de todos, ya que a él destina a los mayores criminales, en tanto que, en la visión dantesca, el fondo del infierno

es un pozo de hielo en el cual están eternamente sumidos Satán y los pecadores humanos que más han emulado en su maldad al arcángel caído. La diferencia tiene una razón profunda, que no es desde luego la mera preferencia que uno pueda tener por el frío o por el calor. La razón es que el frío expresa mejor la idea de *privación;* ahora bien, la pena mayor del infierno, para Dante, no es, como dicen los teólogos, la pena de sentido, sino la pena de daño, la que sufre el condenado por la privación de Dios, y que es incomparablemente más acerba que otra cualquiera.

Veamos ahora la parte moral del mito, concerniente al destino final de las almas. Conducidas éstas por su Genio individual, llegan al lugar del juicio, el cual, una vez pronunciado, las reparte en cinco grupos o clases. Las dos primeras son las de aquellos que han vivido en santidad y justicia, siendo la clase superior la de quienes han practicado estas virtudes según la filosofía. En las otras tres clases, a su vez, entran todos aquellos cuya conducta ha sido mala o no del todo buena, en el siguiente orden descendente: en la primera clase, aquellos en los cuales el bien y el mal anduvieron mezclados entre sí (algo así como los "tibios" de la moral cristiana) ; en la segunda, los francamente malos, pero cuyas faltas admiten una expiación reparadora; en la tercera, en fin, los autores de crímenes inexpiables.

A estas cinco categorías de almas, en el orden que han sido enumeradas, corresponden los siguientes premios y castigos. Las almas de las dos primeras clases, las de aquellos que vivieron en pureza y mesura, o en eminente santidad (χαθαρῶς χαὶ μετρίως... διαφερόντως πρὸς τό ὁσίως βιῶναι) , van desde luego al paraíso, a la morada pura (χαθαρὰ οἴχησις) que está más allá de la tierra, pero con la diferencia de que las almas que alcanzaron su completa purificación por la filosofía, éstas no tienen ya que volver a encarnar, como el resto de las almas justas, sino que vivirán sin cuerpo por la eternidad.[88] Donde es de notarse cómo en este mito la santidad por la filosofía otorga un título inmediato a la beatitud y a la incorporeidad eterna, al paso que, en el mito del *Fedro,* este derecho está subordinado al ejercicio de tres opciones milenarias idénticas. En cuanto a las almas no tan buenas o en pecado, he aquí su destino. Las de los tibios o remisos, cuya existencia transcurrió entre dos aguas, como si dijéramos, *entre* el bien y el mal (μέσως βεβιωχέναι) , éstas van al Aqueronte y a la laguna Aquerusia formada por este río, y en este purgatorio

[88] *Fedón,* 114 c: οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον...

estarán hasta su completa purificación. Las almas criminales, en cambio, son todas precipitadas al Tártaro, pero con la diferencia —que da lugar a la cuarta y la quinta clase— de que unas pueden expiar sus delitos, si los cometieron, por ejemplo, bajo el imperio de la cólera, y emerger, después de más o menos tiempo, a la laguna Aquerusia, en tanto que las otras, culpables de crímenes tan atroces como sacrilegios u homicidios en masa, no saldrán jamás de su morada infernal: ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν. Tal es, en conclusión, la manera como Platón cree que debe asignarse a las almas su eterno destino de acuerdo con la perfecta justicia.

XIII. TEORÍA DEL AMOR

La teoría platónica del amor, tan estrechamente emparentada con la teoría del alma, la encontramos principalmente en los tres diálogos siguientes: *Lisis, Banquete* y *Fedro.* Los enunciamos en este orden, por ser, con la mayor probabilidad, el de su cronología según la crítica moderna.[1] En lo que toca al *Lisis,* no parece haber ninguna dificultad en ponerlo en primer término, ya que, en el consenso general, pertenece a lo que se ha convenido en llamar el "periodo socrático" en la carrera literaria de Platón, a tal punto que Zeller lo tiene incluso por anterior a los primeros viajes del filósofo. Materia de larga discusión, por el contrario, ha sido la cronología entre el *Banquete* y el *Fedro,* pero tanto por razones estilísticas como de crítica interna, parece hoy, como lo más probable, que el segundo deba considerarse efectivamente como posterior al primero. Del *Fedro* en especial hemos dicho ya lo suficiente, en los capítulos precedentes, en abono de su cronología, más bien tardía que prematura, en el *corpus platonicum.* No tiene este problema, en conclusión, por qué embarazarnos más, antes por el contrario, debemos seguir, con tranquila conciencia crítica, la teoría platónica del amor en la sucesión ideológica correspondiente a la indicada secuencia cronológica.

El amor en el Lisis

En la semántica contemporánea, en las lenguas indoeuropeas más conocidas por lo menos, suele contraponerse el amor a la amistad, en cuanto que por "amor" entendemos hoy de ordinario el amor-pasión, y por "amistad", en cambio, el sentimiento de benevolencia, del todo puro y desinteresado, por otra persona. En la lengua griega, y desde luego en la de los diálogos platónicos, no es exactamente así, sino que los términos correspondientes de ἔρως y φιλία pueden aplicarse indistintamente a sentimientos de amor y de amistad, o con mayor precisión, a las dos especies de amor: amor de concupiscencia y amor de benevolencia, como los llamaron, en expresión insuperable, nuestros clásicos.

[1] Es el orden que sigue Léon Robin en su magnífica monografía, la mejor indiscutiblemente que se haya escrito sobre el tema: *La théorie platonicienne de l'amour,* París, 1964.

Habrá que tener presente, por tanto, la indicada ambivalencia semántica tanto al referirnos al amor (ἔρως), como a la amistad (φιλία), y el sentido preciso lo dará en cada caso, naturalmente, el contexto del pasaje. Al mismo tema, por consiguiente, al tema del amor en todas sus acepciones, se refieren tanto el *Lisis* como el *Banquete,* no obstante que sus subtítulos convencionales sean respectivamente "De la amistad" y "Del amor". Si alguna duda quedara, la desvanecería el simple hecho de que la pasión de Hipotales por el efebo Lisis es lo que da ocasión al tema que, como de costumbre, plantea luego Sócrates en toda su generalidad.

El primer punto a discusión es el de saber quién puede decirse amigo de quién, si el que ama o el que es amado, en la hipótesis naturalmente de que no exista correspondencia por parte de este último.[2] Hay casos, en efecto, en que el amado no sólo no corresponde con amor, sino que corresponde con odio; y en estos casos, desde luego, no puede decirse que el amado sea amigo del amante, sino antes bien su enemigo. Pero también parece difícil sostener, en la misma hipótesis, que el amante continúe siendo amigo de quien no le ama o que le odia, ya que si así fuera, resultaría que puede uno ser amigo de su enemigo, lo cual no puede decirse sin aparente contradicción, y nadie, por lo demás, suele expresarse de este modo. ¿O habrá que decir, entonces, que la amistad supone forzosamente la reciprocidad sentimental entre los amigos? Pero tampoco esta solución deja de ofrecer dificultades, ya que igualmente solemos decir que somos amigos de los caballos, del vino, de la gimnástica o de la sabiduría; ahora bien, es obvio que en ninguno de estos casos podemos esperar ninguna reciprocidad por parte de tales objetos.

La aporía queda de tal suerte sin resolver, y aparentemente no tiene mayor influjo en lo que luego sigue, al enfocar Sócrates el problema desde otro punto de vista. En la historia del pensamiento filosófico, por el contrario, la anterior discusión es de gran trascendencia, por cuanto que Platón plantea aquí por vez primera, y aunque sin acertar a resolverla por él mismo, la cuestión de la diferencia muy real y verdadera que entre el amor y la amistad se ha sentido siempre en la experiencia moral de la humanidad. No es tanto, o no decisivamente, en razón del interés o desinterés sexual en una u otra relación, sino en razón precisamente de la reciprocidad o no reciprocidad entre los sujetos de

[2] *Lisis,* 212 a: πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος.

la relación. Que hay amores no correspondidos, es cosa que ha sabido siempre todo el mundo, y más aún, que no hay ninguna repugnancia intrínseca a que un amor pueda ser correspondido ya no sólo con la respuesta negativa de la indiferencia, sino con la positiva del odio. Si esto fuera en absoluto imposible, ni el mismo Cristo habría podido promulgar el mandato del amor a los enemigos. El amor, en suma, no necesita ser bilateral, sino que se basta a sí mismo incluso cuando es por completo unilateral. De la amistad, en cambio, no podemos decir otro tanto, sino que forzosamente ha de ser recíproca si es que verdaderamente puede llamarse tal. Como lo dirán Aristóteles y Santo Tomás, la amistad es también amor, pero amor correspondido: un *redamar* manifiesto por ambas partes: *redamatio non latens*. Según lo deja ver el *Lisis* con toda claridad, ésta es la solución a que conduce directamente el movimiento del diálogo, y si Sócrates no la adopta resueltamente, es sólo por el extraño escrúpulo de que cómo podríamos entonces decir que somos "amigos" de cosas tales como el vino o los caballos, de los cuales no podemos esperar ninguna reciprocidad. Hoy decimos naturalmente que de estas cosas somos "aficionados" y no propiamente "amigos", pero Platón, por lo visto, no disponía sino de un solo término (φίλος) con aquella doble acepción; a tal punto es el pensamiento, aun en sus mayores exponentes, prisionero del lenguaje.

Como la primera discusión no ha llevado a ningún resultado, se pregunta ahora Sócrates, en otro enfoque del tema, cuál podrá ser el fundamento de la amistad. ¿Será la semejanza o, por el contrario, la desemejanza? Podría sostenerse lo primero, tanto por lo que dicen los poetas como por los ejemplos históricos muy abundantes de ilustres amistades en las cuales parece haber efectivamente una estrecha afinidad de gustos y caracteres entre los amigos, y por último, vemos cómo de ordinario los buenos andan con los buenos y los malos con los malos. Por otra parte, sin embargo, no puede desconocerse que en toda amistad, inclusive en la más elevada, cada amigo espera recibir del otro cierta utilidad o beneficio, no necesariamente de carácter económico, sino intelectual o moral, lo cual supone entre ellos cierto desequilibrio o desemejanza. Cuando, en efecto, ambos lo tienen todo en todo género de bienes, y son además completamente iguales entre sí, ¿a santo de qué podrá nacer una amistad en la que los amigos no han de comunicarse nada?

Habrá que indagar, por consiguiente, si no podrá ser más

bien la desemejanza el verdadero fundamento de la amistad. También aquí nos sale al paso la autoridad de los poetas, la de Hesíodo, nadie menos, el cual, con su buen sentido práctico, observa cómo de ordinario la semejanza, muy lejos de ser fuente de amistad, lo es, por el contrario, de rencillas y desavenencias, y que no hay gentes que más se detesten entre sí como las que practican el mismo oficio o profesión. No hay peor cuña que la del mismo palo, para decirlo en términos bien castizos. Ni se limita Hesíodo a estas observaciones empíricas, sino que acaba postulando la ley general de que la amistad nace entre los contrarios, y que su intensidad está justamente en razón directa de la mayor contrariedad entre los amigos.[3] Contra la autoridad de Hesíodo, no obstante, se levanta la no menos respetable de Heráclito, para el cual no hay sino hostilidad en el devenir universal (la guerra, en efecto, es "padre de todas las cosas"), y por más que Heráclito convenga con Hesíodo en la concepción del devenir como tránsito del uno al otro contrario. Y prescindiendo de autoridades, tenemos el hecho evidente de que, por lo común, los buenos son amigos de los buenos, y los malos de los malos, mientras que de acuerdo con la teoría de la desemejanza, debería ser todo lo contrario: el justo amigo del injusto, el bueno del malo y recíprocamente. Ni la semejanza ni la desemejanza, en conclusión, parecen dar razón satisfactoriamente del fenómeno moral de la amistad tal y como se nos muestra, y la primera condición de toda teoría es su concordancia con el fenómeno que trata de explicar.

Lo anterior no quiere decir, empero, que ambas teorías sean radicalmente falsas. No lo son, desde luego, en lo que cada una objeta a su antagonista, ni lo son tampoco en todo lo que una y otra afirman. Lo único que hay que hacer es tratar de encontrar una teoría intermedia que procure conciliar las tesis extremistas y salvar lo que ambas tienen de verdadero. Partiendo del dato, que podemos dar por cierto, de que en toda amistad aspiran ambos amigos a la conquista o posesión de algún bien, sea cual fuere la forma como lo conciban, podríamos decir, para empezar, que no es ni lo bueno absoluto ni lo malo absoluto lo que es amigo del bien, sino aquello que no es ni una ni otra cosa, o que es, si queremos, medianero entre ambos, es decir ni bueno ni malo.[4] Esto lo dice Sócrates como por una "inspiración divinatoria", es decir una primera intuición provisional que

[3] *Lisis*, 215 e: τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ μάλιστα φίλον.
[4] 218 d: τοῦ καλοῦ τε κἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν.

pasa luego a verificar metódicamente, a la luz, como suele hacerlo, de la experiencia inmediata. "Bueno" y "malo", conviene advertirlo, se toman aquí no sólo en su sentido moral, sino en toda su generalidad significativa, prácticamente como sinónimos de valor y disvalor. De otro modo aún, y en términos más concretos, lo que no es bueno ni malo es en realidad lo que en parte es bueno y en parte malo, y siendo así, apetece el bien del que ya tiene cierta experiencia (de lo contrario no podría siquiera imaginarlo), y lo apetece para tenerlo por completo y expulsar el mal que en dicho sujeto anda mezclado con el bien. Tal acontece, si nos fijamos en ello, tanto en lo corporal como en lo espiritual. El enfermo, por ejemplo, es amigo del médico a causa de su enfermedad, pero algo conserva de salud, pues de lo contrario tendríamos un muerto y no un enfermo. Y en el alma se ve más claro todavía, en el caso del amor espiritual por excelencia, que es el amor de la sabiduría. El "filósofo", en efecto, es aquel que no es completamente ignorante, pero tampoco perfectamente sabio, y por esta doble condición, quiere abolir la ignorancia que aún tiene y alcanzar lo más que pueda del saber de que tiene ya alguna noticia. Podemos decir, en conclusión, que ya se trate del cuerpo o del alma o de otra cosa cualquiera, lo que no es ni bueno ni malo es amigo de lo que es bueno, y la causa de este apetito es la presencia de algún mal.[5]

En esta forma parece quedar resuelta la dificultad de la opción entre la semejanza o la desemejanza. Una y otra cosa concurren en la tendencia amorosa, como se ve, con meridiana claridad, en el caso del filósofo, cuya alma es en parte semejante y en parte desemejante a la sabiduría que es objeto de su amor. Y otra cosa, además, ha quedado bien esclarecida, es a saber, que el bien únicamente, y en ningún caso el mal, es el objeto del amor: τὸ ἀγαθόν ἐστιν φίλον. Por conquistar el bien que nos falta, y por expeler el mal que de la privación del bien nos resulta, amamos cuanto amamos.

Todo esto, por tanto, queda firmemente establecido. Mas precisamente por esto, veamos con mayor cuidado si no habremos dicho algo que no esté completamente de acuerdo con el principio supremo de que el bien es el objeto del amor. Lo que dijimos antes, por ejemplo, de que el enfermo es amigo del médico, habría que rectificarlo diciendo que en realidad es sólo amigo

[5] 218 b: Φαμὲν γὰρ αὐτό, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι.

de la salud, por ser ésta el verdadero bien a que aspira el enfermo. Pero podría ser también que amáramos la salud igualmente en vista de otra cosa, la felicidad por ejemplo, y lo mismo, o con mayor razón aún, podría decirse de otros bienes como las riquezas, que no lo son sino por otro bien mayor, del cual son meros instrumentos. Y como en todas las cosas es posiblemente válido este retroceder del bien instrumental o aparente al bien intrínsecamente real, podemos legítimamente preguntarnos si no habrá un bien primero y principal, el único que verdaderamente amamos, y del cual serían solamente imágenes falaces los otros bienes aparentes.[6]

Una vez, empero, que se plantea así la posibilidad de la existencia de este *primum amabile* (πρῶτον φίλον), habrá que hacer probablemente otra corrección en lo que antes dijimos, cuando afirmamos que el movimiento afectivo tiene por origen, juntamente con la percepción del bien a que aspira, la presencia de un mal, como la enfermedad o la ignorancia en los ejemplos antes aducidos. Ahora bien, podrá ser así con respecto a los bienes meramente instrumentales, como la medicina o el aprendizaje, pero no con respecto a los bienes intrínsecos y finales, como serían, en uno y otro caso, la salud y la sabiduría. Menos aún tratándose del bien supremamente amable, el cual es bueno y amable por sí mismo, y de ningún modo por causa del mal. Lo de la presencia del mal (τοῦ κακοῦ παρουσία), no es sino la expresión de la condición existencial de nosotros los hombres, participantes como somos tanto del bien como del mal,[7] pero no entra en absoluto en la razón del bien verdadero, el cual es de suyo y por siempre apetecible. Habrá, pues, que encontrar otra razón más profunda que la presencia del mal, para explicarnos cómo es que continuamos amando este bien o estos bienes, aun en el caso de que desaparezca el mal de su privación. No podrá ser otra, aparentemente, que la existencia de cierta afinidad o conveniencia (οἰκεῖον) entre nuestra naturaleza y las cosas que pueden ser objetos permanentes de la tendencia afectiva, ya la llamemos amor, amistad o simplemente deseo, términos con los cuales se especifica ahora muy concretamente el apetito en general.[8] Parece que no hay más que pedir esta vez y que hemos

[6] 219 d: ὥσπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ, ἢ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον.
[7] 220 d: τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ...
[8] 221 e: τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα, ὡς φαίνεται...

llegado por fin al término de nuestra indagación. Desgraciadamente no es así, porque Sócrates se da cuenta de súbito del extraño parecido, que prácticamente raya en la identidad, entre la noción de conveniencia y la de semejanza, con lo que parece que no hemos hecho sino girar en círculo para volver al punto de partida, a una concepción que creíamos haber descartado definitivamente. Bien embarazados se encuentran Sócrates y los demás dialogantes ante la triste necesidad, al parecer inevitable, de volver a empezar la discusión; pero como en esos momentos llega el ayo de Lisis a llevarlo a casa, lo dejan todo pendiente para otro día, y el diálogo termina bruscamente, como varios otros del llamado ciclo socrático, sin encontrarle al tema ninguna solución.

Para quien lo lee con atención, sin embargo, salta a la vista el importante rendimiento filosófico del *Lisis,* a despecho de su carácter predominantemente aporético. Aquí está en germen, cuando no en su primer brote, lo que con toda amplitud habrá de decirnos Platón en el *Banquete* sobre la naturaleza sintética e intermediaria del amor, síntesis vital de lo positivo y lo negativo, de valor y disvalor, pero síntesis animada de una continua dialéctica ascensional a la conquista del valor supremo. El *Primum Amabile* del *Lisis* no es otra cosa, en el fondo, que la Idea del Bien, reguladora del universo, y del amor también, por consiguiente. Veamos el desarrollo de estos temas en el diálogo platónico donde más largamente se contienen.

El amor en el Banquete

En la autorizada opinión de Taylor, el *Banquete* es probablemente la más brillante realización de Platón como dramaturgo; y tal vez por esta misma razón —dice aún el docto humanista escocés— el menos comprendido de todos sus diálogos. Lo fue así, podemos añadir, desde los mismos días de Platón, y por nadie menos que por Xenofonte, que se las daba de filósofo y hombre de letras. A este buen hombre, en efecto, parecen haberle escandalizado tanto los discursos en loa del amor masculino que hay en el diálogo platónico, que se echó a cuestas la tarea de componer él mismo su *Banquete,* para describir en él las delicias del amor conyugal: obra tan piadosa como inútil del todo en la historia de la filosofía y de la literatura, y hasta de la moralidad. La reacción de Xenofonte, insólita en aquel medio, parecería más bien ser propia de la sociedad victoriana, que se escandalizó igualmente con *El retrato de Dorian Gray,* pero el tiempo ha corrido desde entonces, y desde la publicación del *Coridón* por lo menos, ha vuelto desgraciadamente a tener libre circulación, como entre los griegos, aquel amor "que no se atreve a pronunciar su nombre". Con la estimativa errada que todo esto supone, no faltan hoy quienes apelan al *Banquete* platónico no para disentir de él o censurarlo, antes por el contrario para exhibirlo como una justificación de sus vicios, o para tenerlo por lo menos como una especie de cosmovisión pansexológica. Pero sea cual fuere la diferencia en la actitud estimativa, tanto la censura como la adhesión parten del mismo supuesto, totalmente equivocado, de que *todos* los personajes del *Banquete* son portavoces de las ideas personales de Platón, y que si todos ellos —con la gloriosa excepción de Sócrates, que parece no tenerse en cuenta— son defensores del amor homosexual, también, por consiguiente, el autor que los hace hablar. Así lo creyó, por lo visto, el pobre de Xenofonte y los actuales apologistas, homosexuales o pansexualistas, del *Banquete.*

Toda esta tremenda confusión ha venido simplemente del hecho de que no se le hace a Platón la debida justicia como dramaturgo, lo cual es él tanto como filósofo y con el mismo incomparable genio. Y como los hombres somos naturalmente envidiosos, buscamos siempre, en aquellos que indiscutiblemente nos sobrepasan, que lo sea en lo menos posible. De un dramaturgo oficialmente reconocido como tal, a nadie se le ocurre pensar que sea él mismo de la misma condición de sus personajes; cosa del todo imposible en un dramaturgo como Shakespeare, por ejemplo, en cuya alma no podrían albergarse conjuntamente la maldad de Yago y de lady Macbeth, y la inocencia de Ofelia. Pero como a Platón no quiere concedérsele otro mérito que el de filósofo, o de simple profesor de filosofía para ser más exactos, tiene que ser responsable de lo que hace decir a los personajes de sus diálogos, y aun cuando manifiestamente, como en el caso de Shakespeare ni más ni menos, se contradigan aquéllos entre sí. No proceden así estos "críticos", es verdad, a propósito de otros diálogos platónicos en los cuales está más que comprobada, por datos históricos irrecusables, la hostilidad de su autor por ciertos dialogantes, como lo son, desde luego, los diálogos de combate contra la sofística. ¿Por qué, entonces, se adopta otra exegética con el *Banquete?* Probablemente sea —si hemos de esforzarnos hasta por tratar de comprender la incomprensión— porque, a más de no haber documentos propiamente dichos sobre la vida sexual de Platón, el discurso de Sócrates en el *Banquete,*

el último de todos, no tiene ostensiblemente, con respecto a los discursos precedentes, el tono de beligerancia que le es habitual cuando en otros diálogos contesta a los sofistas. Pero es completamente disparatado el exigir del personaje central el mismo comportamiento en situaciones que son en absoluto diferentes. Con los sofistas es la batalla diaria y en la plaza pública, que es propiedad de todos. En el *Banquete,* por el contrario, Sócrates va como invitado a una casa particular, a una cena entre amigos, y a celebrar, además, el triunfo que el anfitrión acaba de obtener en un concurso literario. En estas circunstancias, Sócrates, quien a todas sus cualidades añade la de ser un hombre perfectamente educado, no va a comportarse allí como un aguafiestas, ni a guardar otro tono del que corresponde a una reunión donde deben reinar la cordialidad y la alegría. Por esto escucha sonrientemente los propósitos o despropósitos que los demás comensales van diciendo sobre el tema de sobremesa, y cuando le llega su turno dice tranquilamente todo lo contrario de lo que aquéllos han dicho, pero sin estridencias polémicas.

Había que decir todo esto para disipar desde el principio la atmósfera deletérea, mezcla de ignorancia y de malicia, que se ha formado en torno del *Banquete* platónico. Para todo aquel que lo lea reposadamente y sin prejuicios, debe ser claro como la luz del día que lo que en este diálogo se propone Platón es oponer su propia doctrina del amor, en labios de Sócrates como siempre (¿o no sabemos de sobra que nunca habla por otros?) a otras concepciones que desgraciadamente tenían hondo arraigo en la sociedad de su tiempo, y cuya aberración había que poner en evidencia mediante la confrontación socrática. Y para que la confrontación sea genuinamente tal, hay que dejar que todos hablen tan largamente como quieran, cada cual en defensa de lo suyo, como suele hacerse "entre hombres solos", y sobre todo después de haber comido y bebido. En una reunión así, típicamente *psicodélica,* sin inhibiciones de ninguna especie, puede salir todo a la luz: lo bueno y lo malo, y sólo así, en la lucha a campo abierto, podrá finalmente imponerse lo bueno y lo verdadero.

Ningún otro cuadro escénico, pues, era más apropiado que éste para la libre efusión de los comensales sobre sus mayores intimidades. Pero además —y es de gran interés el comprobarlo así— la originalidad de Platón está propiamente en la elección del tema y en su desarrollo, con todas las demás peculiaridades dramáticas, por supuesto, pero no en la situación en sí misma, por

ser estos *banquetes* —del todo análogos al suyo— algo bien conocido y practicado en la alta sociedad ateniense. No se trata, desde luego, de una reunión cualquiera a la que cada cual va a comer por comer. Estas "comidas en común" *(syssitíai)* eran un acto reglamentario, impuesto por el legislador tanto en Atenas como sobre todo en Esparta, con el fin de estrechar la convivencia política: algo como una parada militar, ni más ni menos, y sin el menor contenido espiritual. Del todo distinto de la *syssitía* era el *symposion.* En este último había dos partes claramente diferentes y de importancia muy desigual. La primera, la comida propiamente dicha: *deipnon* o *syndeipnon,* era del todo secundaria en comparación con la segunda y esencial, que era el *potos* o *sympotos,* es decir la bebida en común, y en función de la cual se define todo el *symposion.* Ahora bien, esto de continuar bebiendo no se hacía con el fin de llegar a la embriaguez, por más que ésta fuera frecuentemente el resultado accidental (en el *symposion* platónico desde luego, donde todos acaban por caer borrachos, con la sola excepción de Sócrates), sino para dar lugar a un entretenimiento de carácter estético o espiritual ofrecido por el anfitrión, como la danza, la música, el canto, o simplemente la conversación como se practicaba entonces y hasta hace poco, como diálogo de ideas o por lo menos no de trivialidades. Desde los tiempos homéricos por lo menos llevaban todo esto los griegos en su sangre, desde que los aedas solían recitar las peripecias de la guerra de Troya, o las mitologías y cosmogonías legendarias, en los banquetes ofrecidos por los grandes señores en honor de algún huésped ilustre. Detrás de estas prácticas está la idea fundamental de que el espíritu debe alimentarse juntamente con el cuerpo, y en mayor proporción aún, dada su mayor dignidad. El comer es un acto necesario, pero que nos pone al nivel de las bestias, y el equilibrio ha de restaurarse con la buena conversación.[9]

[9] Con toda la diferencia que hay entre el original y su remedo, triste remedo por cierto, alguna semejanza hay todavía entre los *symposia* de los griegos y nuestros banquetes actuales, que no se distinguen de otras comidas por la calidad de los manjares, a menudo detestable, sino por llevar consigo una significación espiritual, como el homenaje a un huésped distinguido o la celebración de algún acontecimiento; por esto van en general acompañados de discursos, en general también bastante aburridos. La observación la hacemos simplemente para justificar por qué traducimos aquí el título del diálogo: *Symposion,* por *Banquete,* en contra de la costumbre, que desgraciadamente parece irse imponiendo, de calcar el término griego en el pedantesco neologismo de *simposio.* Pero si tenemos más

A las normas de tan noble tradición se ajusta puntualmente el banquete que Platón nos describe. Conforme a la propuesta de uno de los comensales, Erixímaco, nada mejor que pasar del festín de manjares a un festín de palabras (ἑστίαμα λόγων) para celebrar de este modo el triunfo del poeta Agatón, cuya tragedia acaba de recibir el premio en el festival de Atenas. Y ningún tema más apropiado, para los discursos (λόγοι) que habrán de pronunciar por turno los asistentes, que el elogio del Amor, uno de los mayores y más venerables dioses, y del cual parecen haberse olvidado, inexplicablemente, todos los poetas, cuando con tanta abundancia han cantado sujetos menos dignos de encomio.

De acuerdo con la proposición de Erixímaco, aceptada por todos, y de acuerdo con lo que viene al final y con lo que nadie contaba: la repentina irrupción de Alcibíades en la sala del banquete, nuestro diálogo se divide claramente en tres partes. La primera es la exposición de los cinco discursos que preceden al de Sócrates, todos ellos laudatorios, con mayor o menor énfasis, del amor masculino. La segunda, y la más importante sin duda, es la intervención de Sócrates. La tercera, de importancia apenas menor que la segunda, es el retrato moral que de Sócrates traza Alcibíades en su estupenda improvisación. Para los efectos prácticos del diálogo, además, las dos últimas partes constituyen un todo indisoluble, ya que la persona de Sócrates, en cuanto ejemplar perfecto del amor verdadero, tiene el mismo valor que su doctrina, o mayor aún por ventura. Sólo mediante una confrontación *socrática* de plenitud absoluta será posible oponerse a una filosofía que, como la del erotismo, tiene sus raíces, más que en la inteligencia, en los instintos vitales.

Otra advertencia aún, para la mejor intelección del diálogo. Al igual que todos los otros de su especie, el *Banquete* es también un diálogo de libre composición, en el sentido de que todo lo que en él pasa y lo que en él se dice es, casi seguramente, invención y fantasía de su autor. Pero hay algo en que Platón no se permite la menor libertad, y es en lo que mira a la congruencia entre cada discurso y el carácter del personaje que lo profiere, carácter muy real esta vez, como lo son todos y cada uno de los

o menos la cosa misma, no hay razón para no llamarla como la llamamos en nuestro idioma. En la práctica, por último, el neologismo en cuestión lo reservamos, al parecer, para ciertas reuniones de carácter científico o humanístico para la discusión de ciertos temas, y lo más frecuente de un tema único; y estos "simposios" son del todo distintos tanto de los *symposia* griegos como de los banquetes actuales.

participantes del diálogo. Ni más ni menos que como lo hace Shakespeare, quien hace hablar a César como César, y a Antonio como Antonio, así no hayan dicho nunca lo que allí dicen, tampoco Platón puede dejar que hable Sócrates sino como Sócrates, y todo el resto por lo consiguiente. Siendo así, nada tiene de sorprendente que, en los discursos a que vamos a pasar revista, los haya buenos o malos, o buenos por un aspecto y malos por otro, por la forma o por el contenido. En lo bueno está todo Platón, y en lo malo también, en cuanto que los grandes artistas y escritores pueden también, cuando les viene en gana, hacer mamarrachos, y sobre todo para adjudicarlos, con completa verosimilitud, a quienes no son capaces de hacer otra cosa.

Discurso de Fedro

El primer orador es Fedro, a quien conocemos ya suficientemente por el diálogo que lleva su nombre, y que nos lo revela como un perfecto discípulo de los retóricos, del retórico Lisias en particular, por el que tiene verdadero fanatismo. Repleta de erudición libresca, y al mismo tiempo vacía de todo contenido original y fuerte, es su laudanza del Amor, tomada seguramente de uno de los muchos λόγοι ἐρωτικοί de su maestro Lisias, al igual que el discurso semejante que nos endilga en el *Fedro*. Sus "fuentes", por supuesto, están en los autores consagrados, para el caso los mitólogos, según los cuales, comenzando por Hesíodo, el Amor es el más antiguo de los dioses, y de él no puede asignarse ninguna mitología. Y a más de ser el más antiguo, es también el dios supremamente bienhechor de los hombres, en cuanto que les inspira el sentido del honor y del valor militar hasta el supremo sacrificio. Por vengar a su amante Patroclo se resolvió Aquiles a inmolar a Héctor, no obstante saber que por este hecho había él mismo de morir muy pronto; y en general puede decirse que el amante no se comportará vilmente en presencia del amado, de modo que el Estado que pueda contar con un ejército compuesto por amantes y por amados, será entre todos superior e invencible. En esta proposición han visto los autores una alusión al famoso "batallón sagrado" de Tebas, tan heroico ciertamente como infectado de pederastia. Y aunque no piense Fedro precisamente en el batallón tebano, no puede haber otra especie de amor entre los miembros de un ejército, todos ellos varones, aparte de que el orador se sirve aquí exactamente de los términos que en su

lengua y en su medio designaban inequívocamente la pederastia.[10]

Piénselo o no Fedro, y lo más probable es que lo haya pensado así, su discurso es de hecho, como lo hace ver Taylor, una apología de estas prácticas *contra naturam* no en tal o cual ejército en particular, sino en las amplias comunidades militarizadas donde aquellas prácticas tuvieron infortunadamente mayor arraigo, o sea en las ciudades dorias y sobre todo en Esparta. Al contrario de lo que pasaba en Atenas, donde la ley no llegó nunca al extremo de sancionar este vicio, en Esparta, en cambio, lo fomentaba expresamente, en la creencia de que por este medio, tal y como Fedro lo dice, se estimulaba el sentimiento del honor y el valor militar. A mayor militarización mayor pederastia: éste es el hecho social innegable en la antigua Grecia, y por él puede verse cómo toda violencia a la naturaleza —al querer, por ejemplo, transformar la ciudad en un cuartel— acaba por dar lugar a otros atentados, los peores esta vez, a la misma naturaleza. El discurso de Fedro, en conclusión, es la apología del homosexualismo, considerado como el más fuerte vínculo de la solidaridad social, una solidaridad, por lo demás, que no reconoce otros valores fuera del honor cívico y la gloria militar.

Discurso de Pausanias

El segundo orador, Pausanias, es a su vez discípulo del conocido sofista Pródico de Ceos, de la misma cepa intelectual que Fedro, por consiguiente, dado el estrecho maridaje que existió siempre entre retórica y sofística. Por algo están todos juntos, estos oradores del *Banquete,* con la sola excepción de Aristófanes, igualmente en el *Protágoras,* con la sola diferencia de que en este último diálogo son todos personajes mudos que no hacen otra cosa que aplaudir, cada cual, a su maestro, o a los sofistas mayores del diálogo por excelencia representativo de la sofística. Ahora, en cambio, estos sofistas y retóricos de la segunda generación hablan ya como maestros, con lo que está bien clara la intención de Platón al mostrarnos, en este tránsito de una a otra generación, los frutos de la sofística. Y mucho más aún que en el discurso precedente de Fedro, tenemos esta triste comprobación en el discurso de Pausanias, espécimen ideal de la sofística en sus peores momentos. Apelando hipócritamente a la

[10] 178 e: στρατόπεδον ἐραστῶν καὶ παιδικῶν.

moralidad, Pausanias viene a sancionar de hecho lo mismo que Fedro, sólo que enmascarándolo en una mitología filosófica tan cruda en los hechos como sutil en la intención.

Pausanias, en efecto, se opone abiertamente a Fedro, en apariencia por lo menos, en cuanto que, según aquél, no se puede hacer el elogio del amor, así sin más ni más, toda vez que no hay uno, sino dos amores, de los cuales sólo uno puede ser laudable, y el otro, por el contrario, vituperable. De dos madres diferentes vienen estos dos amores, si aceptamos, como lo hacen todos, que Eros es hijo de Afrodita; ahora bien, no hay una, sino dos Afroditas, a las cuales podemos designar con los nombres de Afrodita Urania y Afrodita Pandemia, o poniéndolo en romance, Afrodita Celeste y Afrodita Popular.

De la Afrodita Urania se limita Pausanias a decirnos que no tiene madre, y que es hija exclusiva, por tanto, de Urano. No cree necesario Pausanias entrar en mayores explicaciones, ya que da por bien sabido, de parte de su culto auditorio, el nacimiento de esta Afrodita con todas sus peculiaridades, tal y como las encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo. Según va el relato del poeta, al describir lo que ocurrió entre los más antiguos dioses, Cronos, hijo de Urano, mutiló a su padre y arrojó al mar los despojos de su virilidad. De la espuma que se formó alrededor nació Afrodita, llamada así por la espuma de que surge (ἀφρο-δύτη), y Urania, además, por razón de su padre Urano. Entre las olas y los céfiros fue llevada en una concha primero a Citerea y luego a Chipre, tal y como la vemos en el cuadro de Botticelli, lector asiduo, por lo visto, de aquellas teogonías.

De condición muy diferente es la otra Afrodita, la Pandemia o vulgar, hija de Zeus y de la ninfa Dione, fruto, por tanto, de la generación normal de padre y madre. Imitadora fiel del uno y de la otra, es esta diosa de cuyas múltiples aventuras amorosas están llenas las rapsodias homéricas, lo mismo con sus congéneres olímpicos como con los simples mortales, tan pronto en los brazos de Ares como en los de Anquises. Es, en suma, la representación perfecta del apetito sexual en perpetua disponibilidad, y además, dicho sea en honor suyo, heterosexual. De varones no más, hasta donde sabemos, parece haberse curado siempre la dorada Afrodita.

Hasta aquí, en la evocación de ambas divinidades, cada cual con su templo en Atenas, no tiene Pausanias nada de original: eran teogonías de sobra conocidas por todos sus oyentes. No es sino cuando pasa a la interpretación de estos mitos cuando

se revela la maligna originalidad de Pausanias, al intentar hacer de los *mythoi* verdaderos *logoi* sobre la esencia del amor, de los dos amores mejor dicho, con la decidida preferencia estimativa otorgada al uno sobre el otro.

Lo primero que puede afirmarse, según Pausanias, es que el amor oriundo de la Afrodita Pandemia lo practican las gentes de baja estofa (οἱ φαῦλοι), las cuales van lo mismo en pos de las mujeres como de los efebos,[11] y tanto en aquéllas como en éstos persiguen sólo los cuerpos y no las almas, no mirando a otra cosa que a la realización del acto, y no a la manera de realizarlo bellamente.[12] Natural es, por lo demás, que así acontezca, toda vez que estos amores están bajo el patrocinio de una diosa de origen bisexual, y por esto son aquéllos igualmente *pandemios*, es decir viles y vulgares.

El amor "celestial", por el contrario *(Eros Ouranios)*, como proveniente de una diosa en cuyo nacimiento no tuvo parte alguna la mujer, tiene por objeto exclusivo el sexo masculino,[13] que es por naturaleza el más vigoroso y de inteligencia superior.[14] La unión homosexual tiene así, desde luego, una decidida preferencia axiológica sobre la unión heterosexual; sólo que, como lo explica muy prolijamente Pausanias, debe ser una unión no sólo de los cuerpos, sino igualmente de las almas, una unión, es decir, que redunde en el perfeccionamiento intelectual y moral de los amantes. Con esta sola condición: "por causa de la virtud", puede declararse bueno y bello, sin reserva alguna, que el amado se rinda por entero al deseo del amante.[15]

A Pausanias, como a otro cualquiera, hay que hacerle completa justicia, y distinguir, por tanto, entre los elementos valiosos de su discurso y aquellos otros por completo negativos y reprobables. Desde un punto de vista puramente *formal* —sin el contenido que luego le inyecta— Pausanias tiene toda la razón en postular la distinción que debe hacerse entre el amor noble y el amor vil, así como en tener por atributo del primero la unión de las almas y no sólo de los cuerpos, y esto no por una fase transitoria, sino por toda la vida: este *totius vitae consortium*, según la bella definición que del matrimonio encontra-

[11] 181 b: οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων...

[12] 181 b: πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς...

[13] "The *heavenly* love is all masculine in his composition". Taylor, *Plato*, p. 214.

[14] 181 c: τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον...

[15] 185 b: πάντως γε καλὸν ἀρετῆς ἕνεκα χαρίζεσθαι.

mos en el derecho romano. Pero cuando pasamos, como debemos hacerlo, de lo formal a lo material, nos percatamos luego de que Pausanias no es sino un vulgar pederasta que trata de cohonestar su vicio con ropaje mitológico y con sublimaciones hiprócritamente moralizantes. Lo que manifiestamente constituye su interés principal no es la virtud (ἀρετή) sino la entrega física (χαρίζεσθαι), y por esto, como dice Bury, es Pausanias, fundamentalmente, un sensualista, por especiosa y refinada que sea la forma con que pretende encubrir su pasión.[16] Por ello también, podemos agregar, su discurso es el más insidioso; el de mayor protervia, entre todos los que figuran en el *Banquete*. Y como Platón lo deja hablar, para los efectos dramáticos del diálogo, sin inhibiciones de ninguna especie, todavía suele hoy adjudicarse a Platón, por todos aquellos que lo leen de prisa o en extractos, esta distinción entre la Afrodita vulgar y la Afrodita celeste, a la cual colocan estos intérpretes, tan ignorantes como bien intencionados, en otro "cielo" por completo distinto del que le corresponde según su teogonía.

Discurso de Erixímaco

El tercer orador, Erixímaco, es un médico muy pagado de su ciencia, como lo demuestra en la triple y pormenorizada receta que le da a Aristófanes para quitarle el hipo que le ha venido en esos momentos. Con la misma pedantería lleva a cabo su intervención sobre el tema propuesto, tomando como punto de partida la distinción, establecida por Pausanias, entre los dos amores, el bueno y el malo. De acuerdo en esto y en la respectiva especificación y valoración de uno y otro Eros, es muy pobre el elogio del amor, en concepto de Erixímaco, cuando se restringe su acción a la unión de los cuerpos, o de las almas inclusive, toda vez que se trata de algo que tiene propiamente proporciones cósmicas. El Amor, en efecto, es un dios grande y maravilloso, cuya acción se extiende a todo, así en el orden de las cosas humanas como en el de las cosas divinas.[17]

En homenaje a su arte, del que está tan ufano, Erixímaco se propone demostrar la proposición anterior comenzando por la medicina. Del mismo modo que él, Erixímaco, no es un mero *iatrós*, sino un *iatrosophós*, la medicina no es tampoco el arte

[16] R. G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1932, p. XXVI.

[17] 186 b: ὡς μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει, καὶ κατ'ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα.

empírico que se imagina el vulgo, sino que está gobernada por la sabiduría del amor, si se tiene presente que lo que denominamos salud y enfermedad no son otra cosa que el amor bueno y el amor malo, el primero entre los buenos elementos del cuerpo, y el segundo entre los malos. Al médico toca discernir entre uno y otro amor, y aplicar los remedios conducentes a la conservación o restablecimiento del buen amor. "La medicina –dice con toda formalidad Erixímaco– es la ciencia de los fenómenos eróticos del cuerpo con relación a la repleción y a la evacuación." [18]

Pero no sólo la medicina está por entero gobernada por el dios Amor,[19] sino que lo mismo puede decirse de todas las demás artes, entre las cuales enumera Erixímaco explícitamente la gimnástica, la agricultura, la música, la astronomía y la adivinación. La música, por ejemplo, es la "ciencia de la erótica con relación a la armonía y al ritmo", y la astronomía, a su vez, es la misma ciencia "con relación a los movimientos estelares y a las estaciones del año". El arúspice, por último, el profesional del arte divinatorio, es el "experto en la amistad entre los dioses y los hombres", y sus vaticinios y sacrificios tienen por objeto la concordia entre los ciudadanos por la práctica común de la religión oficial. Tal es, concluye Erixímaco, la multiplicidad, la grandeza y la universalidad de las operaciones del Amor.

Por poco versado que esté uno en la historia de la filosofía, se ve luego cómo toda esta erótica pancósmica de Erixímaco tiene su antecedente directo en la doctrina de Empédocles, según el cual son el amor y la discordia los agentes de unión y desunión entre los conocidos cuatro elementos que el mismo Empédocles fue el primero en enunciar. De "atracción" y "repulsión" –o también de "afinidad"– nos hablan hoy la física y la química modernas, y honradamente debemos reconocer que esta terminología, aunque ayuna de antropomorfismo, no va mucho más allá de la del viejo Empédocles; a tal punto es la ciencia actual heredera del pensamiento helénico. Como quiera que sea, no se puede tomar el amor con la latitud cósmica con que lo hace Erixímaco. Si el amor está en todo en general, no estará en nada propiamente; y los demás discursos del *Banquete,* inclusive o por excelencia el de Sócrates, tienen por supuesto común el de que el amor es una función específicamente humana, o de una

[18] 186 c: ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν.

[19] 186 e: πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται.

persona en general. si el amor hubiera de predicarse tanto del hombre como de la divinidad.

Discurso de Aristófanes

Aristófanes sigue luego en el uso de la palabra; y a primera vista no deja de causar extrañeza el que Platón haga figurar, entre los participantes del *Banquete,* al autor intelectual, el principal por lo menos, de la muerte de Sócrates, como resulta con toda claridad de la *Apología* platónica.[20] Pero la simpatía personal no es la única razón, ni mucho menos, por la que Platón introduce en sus diálogos a ciertos personajes; la antipatía, por el contrario, puede ser la razón apropiada, sobre todo cuando se trata de ponerlos en solfa. Que ésta es aquí la intención de Platón, se ve desde luego por el incidente del hipo que acomete a Aristófanes, y que le sobreviene –así lo leemos en el diálogo– por haber comido y bebido en exceso, con lo que se le exhibe desde luego como borracho y glotón. Para los propósitos del diálogo, sin embargo, hemos de reconocer que Aristófanes no comparece aquí para ponerse en ridículo (esta manifestación es algo del todo secundario), sino porque a nadie mejor que a él puede adjudicarse el intermedio festivo que a Platón le hace falta entre la seriedad pedantesca de los discursos anteriores, el de Erixímaco sobre todo, y la sublime seriedad del discurso de Sócrates. De lo que se necesita en esos momentos, y en un banquete sobre todo, es de un hazmerreír (γελωτοποιός), y en este terreno Aristófanes no tenía entonces rival, ni lo tuvo, a lo que nos parece, hasta Molière. Con toda la enemistad personal que pueda tener por Aristófanes, no sería Platón quien es si no le reconociera su genio cómico. No habrá dicho el Aristófanes histórico lo que su homónimo dice en el *Banquete,* pero es digna de aquél, indiscutiblemente, la magnífica parodia hecha aquí por Platón, con todo el sabor sensual, rabelesiano, de sus producciones auténticas.

Dando principio a su discurso, Aristófanes está de acuerdo con los demás oradores en que el amor es fuente incomparable de beneficios para los hombres, pero al contrario de aquéllos, con-

[20] Nada como la comedia de Aristófanes: *Las Nubes,* causó contra Sócrates el descrédito y la malevolencia —sobre todo por razón de su supuesta "impiedad"— que fueron acumulándose hasta descargarse totalmente en la tragedia final. Lo mismo que dijo Montalvo de García Moreno, pudo haber dicho Aristófanes con referencia a Sócrates: "Mi pluma lo mató".

sidera que no puede ponderarse todo esto debidamente sino por el estudio que hagamos de la naturaleza humana, un estudio más profundo desde luego que el de la medicina, ya que sólo en esta forma podremos apreciar debidamente la *filantropía* del Amor.

Con este propósito finge Aristófanes una antropología mítica y fantástica, centrada en la proposición de que, en sus más remotos orígenes, la humanidad tenía, en sus individuos, no dos, sino tres géneros: masculino, femenino y andrógino. En estricto rigor, es ésta una denominación todavía no completamente adecuada, sino que, con toda precisión, habría que hablar de un género macho-macho, de otro hembra-hembra, y de un tercero, en fin, macho-hembra. Aquellos primitivos "humanos", en efecto, tenían por duplicado todos los órganos y miembros de los hombres actuales: cuatro manos, cuatro piernas, dobles órganos genitales, y dos rostros, en fin, acoplados en una sola cabeza, la cual era lo único que escapaba a la duplicación y mantenía la coordinación de tan grotesco conjunto. Y la razón de la diferencia entre los tres sexos está en que el elemento masculino es originariamente hijo del sol; el femenino de la tierra, y el andrógino de la luna, la cual tiene tanto del sol como de la tierra.[21]

Por monstruosos que hoy puedan parecernos aquellos primates del género humano, ellos por su parte estaban muy ufanos de su condición, y como por su doble cuerpo tenían una fuerza prodigiosa, imaginaron la empresa de escalar el Olimpo y suplantar a Zeus en el gobierno del mundo. No pasaron, sin embargo, de la primera tentativa, porque inmediatamente Zeus y los demás dioses se reunieron en un consejo de emergencia (un Consejo de Seguridad, como diríamos hoy) para excogitar el medio mejor de conjurar el peligro que les amenazaba. Después de pensarlo mucho, decidió Zeus que por esta vez no había por qué fulminarlos (podía hacerlo fácilmente, como lo hizo con los Gigantes), ya que de este modo se privarían los dioses de los honores y sacrificios que suelen ofrecerles los mortales, y que con sólo debilitarlos quedaría asegurada la soberanía olímpica: política internacional bien conocida y practicada

[21] Por extraño que parezca, y como prueba de lo arraigada que estaba entre los griegos esta mentalidad, Aristóteles, nadie menos, sostiene con toda seriedad que el semen masculino, portador por excelencia de la vida, tiene la misma composición de los cuerpos celestes, considerados por toda la filosofía antigua como eternamente vivientes. Representa en este mundo la sustancia estelar, y es, como dice el filósofo, el quinto elemento o la quinta esencia.

desde aquellos tiempos inmemoriales. De acuerdo con este designio, ordenó Zeus a Apolo que cortara en dos a aquellos hombres —llamémoslos así—, y que como experto cirujano plástico curara cicatrices y los acomodara en forma tal que de aquella bisección resultaran, como resultaron, los varones y mujeres que hoy conocemos.

Todo salió muy bien en cuanto intervención quirúrgica; pero lo único que no previó Zeus fue lo que luego sobrevino, y que fue el ardiente deseo de los nuevos mortales por unirse cada uno con su antigua "cara mitad", y éste es el origen del amor, tanto del amor heterosexual como del amor homosexual entre los hombres y entre las mujeres. Todas estas variedades son fatales y se explican por el estado primitivo de la humanidad. De este modo los varones provenientes de los primates andróginos buscarán a las mujeres, y a los varones, a su vez, las mujeres que vienen del mismo corte, mientras que los varones que descienden del doble macho primitivo van en pos de los varones, y las mujeres, en fin, cuyo ancestro fue la doble hembra, se inclinan a las mujeres. Y es muy de notar cómo Aristófanes no se limita a esta descripción neutral de los diversos amores, que justificaría a todos por igual en cuanto que serían todos la ejecución de un hado ineluctable, sino que externa luego su preferencia, de la manera más abierta, por el amor homosexual masculino. No hay por qué calificar de impúdicos, dice, a quienes lo practican. Si lo hacen, no es sino por tener una naturaleza eminentemente viril, la del doble macho originario, y por esto se complacen en yacer juntos y unirse entre sí. No hay otros tan excelentes (βέλτιστοι) como ellos, y los únicos, además, que pueden sobresalir en la política.[22]

A nadie sino a Aristófanes, realmente, a nadie sino al autor cómico bien conocido por su cinismo y bufonería, puede Platón adjudicar esta apología, la más cruda de todas, del amor masculino. Y no obstante, como lo han destacado Zeller y Bury, hay aquí uno de los pensamientos más profundos en toda teoría del amor, o sea la proposición de que el amor es apetito de unidad y plenitud,[23] "craving for wholenes", como traduce Bury, deseo que nos hostiga hacia la integración de nuestra naturaleza en la persona o el objeto amado, y lo mismo en lo físico

[22] 191 e-192 a: φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς ἀνδράσιν... ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει... μόνοι ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι.

[23] 192 e: τοῦ ὅλου ἐπιθυμία...

que en lo espiritual. En el orden de la naturaleza, por supuesto, y no contra ella, que es en donde desbarra miserablemente Aristófanes al aplicar torcidamente un principio verdadero de suyo. Será Sócrates quien haga la trasposición necesaria para hacerle rendir toda su legítima fecundidad. Como procedente de un genio, al fin y al cabo, el discurso de Aristófanes, entre todos los que preceden al de Sócrates, es el más profundo y el más perverso.[24]

Discurso de Agatón

Al poeta Agatón, el anfitrión del banquete, le llega ahora su turno, el final en esta primera ronda de discursos. Como se nos dice en el mismo diálogo, Agatón es discípulo de Gorgias, con lo que está dicho que su discurso ha de ser, como los del maestro, de gran estilo, sólo que sin el nervio y sustancia que en ocasiones tienen las piezas oratorias del gran sofista. "Palabras, palabras y palabras", según dice Taylor, es lo único que puede ofrecernos Agatón, aunque, eso sí, con un virtuosismo ornamental que es toda una hazaña del arte retórica.

Un inventario preciosista de todas las cualidades que del amor se pueden predicar, es lo que hace en realidad Agatón, en concepto del cual no es un elogio suficiente del dios Amor el ponderar simplemente, como lo han hecho todos los oradores que le han precedido, los beneficios de todo género que este dios dispensa a los mortales. Todo esto es secundario, y lo que debe hacerse más bien es el encomio del Amor por sí mismo, por la explicación que hagamos de su naturaleza, la cual se nos

[24] En este orden de trasposiciones de uno a otro contexto (con lo que todo cambia), es muy interesante, aunque muy audaz, la que en su comentario al *Banquete* hace Marcilio Ficino. El mito de Aristófanes, según él, sería otra versión del pecado original del primer hombre, degradado en su primera integridad por su desobediencia del mandato divino. Correspondiendo con amor a la gracia de la Redención, vuelve el hombre a su naturaleza primitiva: εἰς τὴν ἀρχαῖαν φύσιν, según dice Aristófanes al descubrir este efecto del amor. Del mismo modo empalma Marsilio lo que dice Aristófanes sobre que el amor hace de dos seres uno solo (ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι) con lo que dice el *Génesis* sobre que el hombre y la mujer deben ser "dos en una carne". Como recto varón y buen cristiano, Marsilio lo entiende no como Aristófanes, sino exclusivamente de cada Adán con su cada Eva. Por extravagante que nos parezca la trasposición, no es más que una entre las infinitas consumadas por el humanismo cristiano al depurar lo que de eternamente valioso hay en el pensamiento pagano, separando el oro de la escoria.

revela en sus varios atributos. Entre todos los dioses, en efecto, el Amor es el más feliz, y esto por ser al mismo tiempo el más bello y el mejor. El más bello, en primer lugar, por ser no sólo el más joven, sino de una eterna juventud, como lo muestra la aversión que tiene por la vejez, ya que escoge siempre su morada entre los jóvenes. Siendo eternamente joven, es además tierno y delicado, como se ve por su predilección por las almas igualmente tiernas y su repulsa de toda aspereza. Y como delicado es también ondulante y flexible, dado que se insinúa en nosotros sin que nos demos cuenta sino cuando estamos ya sometidos a su imperio. Por último, es rasgo peculiar de su belleza la frescura de su cutis, como corresponde a quien se apacienta entre flores y perfumes, en los cuerpos, es decir, que están en la flor de la vida. He ahí lo que puede decirse, por sus varios aspectos, sobre la belleza del Amor.

Sobre su virtud (περὶ ἀρετῆς), en segundo lugar, atribuye Agatón al amor, con la misma facilidad, las virtudes que menos esperaríamos encontrar en él, como son la justicia, la templanza (!) y la fortaleza. Es justo el Amor porque la injusticia —según Agatón, por supuesto— es sinónimo de violencia; ahora bien, el Amor no hace a nadie violencia, sino que todos se le rinden del mejor grado. Es temperante, además, porque la temperancia, según se reconoce generalmente, es el dominio sobre la voluptuosidad y el deseo, y sobre ambos domina el Amor, por ser él mismo la voluptuosidad suprema. Y es fuerte y valiente, por último, toda vez que, por lo que nos cuenta la tradición, ha podido subyugar al mismo dios de la guerra, al sanguinario Ares, cautivo del amor de Afrodita.

Cuando todo esto se lee con calma, y mejor en el texto mismo, es imposible pensar, como lo hacen los lectores desprevenidos, que pueda ser de Platón, de su convicción personal se entiende, toda esta tremenda sofistería. Es una insensatez, sencillamente, esto de atribuir la virtud de la justicia al amor en general, al amor-pasión por consiguiente, que deshace sin mayores miramientos las uniones conyugales más legítimas. Y es de lo más divertido esto de ver atribuir al amor la temperancia, definida correctamente como el dominio de las pasiones, por la sola razón de ser el amor la pasión suprema, la dominadora, por tanto, por sobre todas las otras. Es un razonamiento sofístico de lo más burdo, y como tal lo exhibe aquí Platón.

Demostrada así, según lo entiende su panegirista, la suprema belleza y excelencia del Amor (Ἔρως κάλλιστος καὶ ἄριστος),

cree Agatón que debe terminar su encomio con el "himno poético" que va como sigue:

"Es el Amor el que da paz a los hombres, calma a los mares, reposo a los vientos, lecho y sueño a la inquietud. Él es el que destierra de nosotros el sentimiento de que somos extraños, infundiéndonos, al contrario, el de nuestro parentesco: bajo su ley, en efecto, nos reunimos, como ahora, los unos con los otros, y él es el que preside a las fiestas, a los coros y a los sacrificios. Derrama la dulzura y destierra la aspereza; prodiga la benevolencia, y la hostilidad es la única dádiva que no dispensa. Amable y propicio, objeto de contemplación para los sabios y de admiración para los dioses, no es envidiado sino por aquellos que no tienen parte en él. Para los que la tienen, en cambio, es tesoro precioso, padre del lujo, de la delicadeza, de la languidez, de la gracia, del ardor y la pasión; de los buenos se cuida y a los malos los desprecia. En nuestras penas y temores, en la pasión y la expresión, es piloto y capitán, sostén y salvador incomparable. En fin, es principio de orden y concierto entre los dioses y entre los hombres; jefe por todo extremo bello y excelente, y todo mortal debe seguirle y participar lo mejor que pueda en el canto que el mismo Amor entona y con el que acaricia al pensamiento de los dioses y de los hombres."[25]

Por obra maestra de cursilería tienen la generalidad de los intérpretes esta empalagosa perorata.[26] En su género es indudablemente pieza de antología, y como tal suele declamarse aún hoy por ciertos oradores, y lo peor no es la muy explicable concomitancia de gustos, sino que se vea en esa tirada erótica algo así como la quintaesencia de la filosofía platónica del amor. Pero no hay sino leer las líneas del diálogo que inmediatamente siguen para ver cómo Sócrates (es decir Platón) es el primero en burlarse del pobre de Agatón, aunque con el comedimiento que todo huésped bien educado debe tener con su anfitrión. "Aturdido" está, según dice, por la belleza de las palabras y de las frases, y en esta apreciación no falta Sócrates a la verdad, pero cualquiera ve que no puede hacerse de un discurso crítica más despiadada que el reducirlo al puro valor fonético de las palabras y frases. En su crítica igualmente incisiva del discurso de Agatón, dice Bury que habría que adaptarle de este modo el conocido pasaje de la *Carta a los Corintios:* "Podrá hablar con lenguas de hombres y de ángeles, pero no es sino bronce que suena y címbalo que retiñe."[27] El paralelo es excelente, porque si para San Pablo todo suena a hueco cuando falta la caridad (el amor que tiene por correlato a Dios), el discurso de Agatón nos suena también a hueco simplemente porque de él está ausente el Amor, su esencia genuina y verdadera, para declarar la cual hace falta algo más que un tropel de adjetivos y cadencias verbales.

[25] 197 a-c.

[26] "Des phrases sans verbes, un bouquet baroque de froide mythologie, d'épithètes arbitraires, dans lequel la signification est constamment sacrifiée aux faciles satisfactions des antithèses ou de l'allitération". Es el juicio de Léon Robin (*Introducción al Banquete,* Les Belles Lettres, p. LVII), y no es menos severo el de Victor Brochard: "Un chef-d'oeuvre de mièvrerie, de grâce apprêtée et de style maniéré". (*Études de philosophie ancienne,* París, 1966, p. 75).

Discurso de Sócrates

Antes de entrar formalmente en materia, con el fin de plantear correctamente la cuestión y para acabar de bajarle los humos a Agatón, le pregunta Sócrates, con la inocencia que acostumbra, si el amor en general, todo amor por consiguiente, es amor *de* algo. La respuesta tiene que ser afirmativa, ya que el mismo Agatón acaba de decir que el amor lo es, entre otras cosas, de la belleza y de la juventud. En seguida, y con la misma aparente ingenuidad, saca Sócrates la conclusión de que si amamos algo es porque lo deseamos, y si lo deseamos es porque no lo tenemos, de lo cual se sigue que si el amor desea, por ejemplo, la belleza, es porque él mismo no la tiene, y otro tanto y por el mismo tenor con respecto a todas las cosas *amables* que persigue. Con esto cae de golpe, antes aún que pueda darse cuenta el pobre de Agatón, todo el tinglado de excelencias que con otros tantos epítetos acaba él de adjudicarle al Amor, al dios sin par entre todos. Ni siquiera dios resultará al fin; y en cuanto a todas aquellas virtudes habrá que predicarlas en cada caso del objeto amado, y del amor apenas con relación a dicho objeto y en cuanto informado por él.

De gran fondo son las anteriores precisiones socráticas, prolegómenos indispensables en toda teoría o filosofía del amor. En primer lugar, no es el amor un término absoluto, sino relativo, como lo son, por ejemplo, los de "padre" o "movimiento", cuyos respectivos correlatos son "hijo" por una parte, y por la otra los términos *a quo* y *ad quem* de todo movimiento. Y nunca con mejor propiedad como tratándose del amor, pue-

[27] Bury, *The Symposium of Plato*, p. XXXVI.

de hablarse de cosas tales como intencionalidad y movimiento, ya que el amor es por su naturaleza un *intendere in aliquid*, una tendencia o movimiento que se especifica por el objeto a que tiende. Pero si esto es así, la consecuencia forzosa es que la calificación ética del amor está totalmente en función de su correlato intencional, del valor o disvalor de este último. Según esto, hay sin duda, como decía Pausanias, el amor bueno y el amor malo, pero no por ningún extravagante abolengo mitológico del uno y del otro, ni por otra razón alguna que por tender respectivamente al bien o al mal en sí mismos. El amor, en conclusión, no es sólo un fenómeno vital, sino un fenómeno ético, y como tal está gobernado por las categorías supremas del valor y del bien.

Todo esto va a declararlo Sócrates en su himno o canción en alabanza del Amor: *hohes Lied der Liebe*, como dice Wilamowitz. Pero no lo hace, en el principio por lo menos, por argumentación dialéctica, sin duda porque el amor tiene un fondo de misterio, y cuando éste se descubre no es por demostración, sino por revelación inmediata. De ahí que Sócrates decida esta vez comenzar con un mito —en lugar de terminar con él, como en otros diálogos—, pero un mito cuyos elementos, uno por uno, tienen estricta correspondencia con enunciados filosóficos. Más aún, y con el mismo designio de envolver su relato en una atmósfera de misterio y revelación, finge Sócrates que todo cuanto va a decir se lo dijo a él un personaje legendario y misterioso, una sacerdotisa y adivina llamada Diotima, originaria de Mantinea. Por ella fue iniciado Sócrates, a lo que dice, en los secretos del amor, por una iniciación análoga a aquella por que pasan los devotos de Deméter en los misterios de Eleusis.[28]

En el coloquio que tiene con Sócrates, y antes de exponer el mito referente a la genealogía del Amor, cree necesario Diotima dejar sentada ante todo la proposición fundamental de que el Amor no puede ser ya no digamos el mayor de los dioses, pero ni siquiera un dios. Los dioses, en efecto, poseen en su plenitud todas las cosas bellas y buenas, y el amor, en cambio, anda en pos de ellas precisamente por estar de ellas menesteroso. No por esto, sin embargo, no por declararlo excluido del linaje de los dioses inmortales, hemos de creer que el Amor sea simple-

[28] El nombre mismo de Διοτίμα: "honor de Zeus", parece elegido de propósito como para aplicarse, dice Bury, a persona de gran sabiduría y autoridad.

mente uno más entre los hombres mortales. Del mismo modo que hay algo intermedio entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo, entre la verdad y la ignorancia (tal y como lo hemos visto ya anteriormente en el *Lisis*) hay también algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, y a los entes de esta especie los denominamos demonios. Un gran demonio, pues, es precisamente el Amor, medianero, como todo lo demoníaco, entre los dioses y los mortales.[29] Y en esta condición, el Amor desempeña, en el modo particular que se indicará después, la función que en general compete a los demonios, y que, según Diotima, es la siguiente: "Ser intérprete y medianero entre los dioses y los hombres; llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar a los hombres las órdenes de los dioses... El intervalo que separa a los unos de los otros lo llenan los demonios; son el vínculo que une al gran Todo."[30] Función, como se ve, exactamente igual a la de los ángeles en la teología judeo-cristiana. La única diferencia, en la demonología platónica, es que no hay ángeles o demonios rebeldes. En lo demás, el paralelismo se extiende a cosas tales como la réplica en lo griego de la creencia cristiana en el Angel de la Guarda. Sin salir de los diálogos platónicos tenemos sobre esto la más amplia información. Cada uno de nosotros, según se nos dice en el *Fedón*,[31] y no sólo los hombres de excepción como Sócrates, es conducido, durante su vida, por un genio o demonio, y este mismo lleva al alma, después de la muerte, al lugar del juicio. Y en cada reencarnación, según leemos en la *República*,[32] hay para cada alma un demonio encargado de la misma misión.

Siendo así el Amor, por lo tanto, una especie de infradiós o superhombre, su genealogía deberá derivarse de un dios y una mortal, o viceversa. Tal es el caso precisamente: el Amor, en efecto, es hijo de Poros y Penía. Ambos nombres, mucho más que aquel otro de Diotima, han sido elegidos por Platón con toda intención, y tanto por esta razón como por las traducciones tan desacertadas que por ahí corren, nos será permitida una breve digresión filológica que contribuirá, además, a la mejor inteligencia filosófica del mito.

[29] 202 e: δαίμων μέγας... καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.
[30] 202 e.
[31] 107 d-108 b, 113 d.
[32] 617 e, 620 d-621 b.

El nombre de la madre: Πενία, no ofrece ninguna dificultad, y puede perfectamente traducirse por pobreza, inopia, indigencia, penuria (proveniente de él directamente), o por otros nombres equivalentes que fácilmente pueden encontrarse en el repertorio de nuestro idioma. Con Πόρος, en cambio, con el nombre del padre, la cosa no es tan sencilla, y desde luego hay que rechazar decididamente la traducción de "abundancia", "hartura", "plenitud", "saciedad", o lo equivalente. A esta traducción inclina una propensión de fácil simetría, en cuanto que con ella tendríamos el nacimiento del Amor como fruto de la unión entre los dos contrarios: indigencia y saciedad, *ex copia et inopia,* como dice Marsilio Ficino —cuya traducción del *Banquete* es en general admirable— o como el poeta Spenser, al referirse al Amor como "begot of Plenty and Penury". Lástima que no pueda ser así, y que no podamos aceptar la hermosa antítesis del maravilloso humanista florentino, pero el hecho es que *Poros* no quiere decir nada de esto, sino que significa simplemente abertura o salida, como lo son, para no ir más lejos, los *poros* de la piel, salidas o aberturas para la transpiración del organismo. Pues de aquí hay que partir, y nada más, para entender lo que es este Poros del *Banquete*. Es el que tiene salidas para todo; que sabe cómo "salirse" de cualquier apuro o situación, un personaje nada "pleno" o "harto", pero sí fértil en recursos y expedientes, como hijo que es, según leemos en el diálogo, de Μῆτις, es decir de la Inventiva.[33] Conforme a esto, como hijo de tal padre y nieto de tal abuelo, se comporta Eros en todo lo que de su conducta nos dice el *Banquete*: no como harto o rico, pero sí como inventivo, ingenioso y expedito. No necesita la pobreza allegarse a la riqueza para salir de apuros; le basta hacerlo con el ingenio.

De acuerdo con todo esto, hay para mí dos excelentes traducciones, entre las que conozco, de los nombres dados por Diotima a los progenitores de Eros. La primera y más apegada al texto, de Léon Robin, traduce Poros y Penía por Expediente y Pobreza. La segunda, de García Bacca, los nombra Expedito y Apurada, por darles nombres propios y concretos a quienes figuran en el mito como personas reales.[34] Con estas aclaraciones, y sabiendo ya lo que significan, lo mejor tal vez será dejar

[33] Es la traducción de García Bacca, concordante con la de Robin: *Invention.*

[34] Lo de "Apurada" pretende fundarlo García Bacca en la consideración

aquí estos nombres como están en el texto, y seguir con el cuento de Diotima.

He aquí, pues, que el día del nacimiento de Afrodita (la Pandemia sin duda alguna) tuvieron los dioses un gran banquete para celebrar debidamente tan fausto acontecimiento. Entre los comensales estaba Poros, el cual, habiéndose embriagado de néctar, el licor de los inmortales, salió al jardín de Zeus, a disipar con el sueño la borrachera. Tendido estaba allí cuando lo divisó Penía, la cual andaba rondando la sala del festín, por ver si le daban algo de las sobras. Y como no sólo la hostigaba el hambre, sino en general el deseo de salir de apuros, pensó que lo mejor era aprovechar la oportunidad que se le ofrecía, es decir procurarse un hijo de Poros.[35] Al pensamiento siguió luego la ejecución: acostándose con Poros allí mismo en el jardín, resultó Penía preñada de Eros. Por todas estas circunstancias, según comenta Diotima, el Amor ha de estar siempre en el cortejo de Afrodita y ser en todo su fiel servidor, ya que fue engendrado el día mismo del natalicio de la diosa. Y por ser Afrodita supremamente bella, corresponde igualmente al Amor el ser por naturaleza amante de lo bello.[36]

En seguida pasa Diotima a describir, con gran expresividad y encanto por cierto, la condición y el comportamiento del Amor, de acuerdo con su genealogía. De su madre tiene, en primer lugar, el andar siempre en apuros, y por su apariencia no es, contra lo que piensa la mayoría, nada delicado y bello, antes por el contrario anda siempre enjuto de famélico, sucio, descalzo y errabundo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. De su padre, en cambio, tiene el andar siempre al acecho de lo bello y de lo bueno, y ser valiente, perseverante y arrojado. "Terrible cazador, maquinador eterno de artificios; apasionado de la inteligencia y fecundo en recursos; filosofante de por vida, incomparable mago, hechicero y sofista."[37]

de que, para él, la Πενία platónica tiene mucho de la Cura heideggeriana *(Sorge),* y en tal concepto no sería sólo "pobreza", sino en general apuro o aprieto. García Bacca, *Introducción al Banquete*, México, 1944, p. CIII.

[35] 203 b: διὰ τὴς αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου... Salta a la vista el juego de palabras: *Poros* es el único medio de salir de *aporías*. No queremos enmendarle la plana a Platón, pero se nos ocurre que lo más sencillo, precisamente para denotar el necesario complemento entre ambos, habría sido el ponerle a Eros, como padres, Poros y Aporía.

[36] 203 c: καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλόν...

[37] 203 c-d.

Como vemos, también Diotima, no menos que Agatón, sabe componer sus letanías del Amor, pero con nombres y atributos llenos de sustancia, y no simplemente por hacer un florilegio retórico. Todo viene muy a punto, por derivación espontánea de la naturaleza sintética e intermediaria del amor. No sólo esto, sino inestable también, en continuo desequilibrio, según sigue diciendo la "extranjera de bellas palabras", ya que tan pronto está un día el amor en toda su lozanía, como al día siguiente en trance de muerte, y de nuevo renaciente, como cumple a su naturaleza ni mortal ni inmortal. Otro tanto, y por lo mismo, en los bienes o riquezas que fácilmente allega su diligencia, pero que no retiene, porque es tan emprendedor como manirroto, así que nunca está en el desamparo, pero tampoco en la opulencia.

Al razonar de este modo sobre los estados intermedios que ocupa el amor en todos los órdenes, se detiene Diotima, con delectación morosa, en el orden del conocimiento o del saber. Desde este momento empieza el *amor platónico* a ascender por la espiral de espiritualidad que propiamente lo configura, y cuyas etapas dialécticas declarará más tarde la profetisa. Por lo pronto se limita a la observación fundamental de que, conforme a su naturaleza intermediaria, el amor debe hallarse a medio camino, como si dijéramos, entre la sabiduría y la ignorancia, en el estado o experiencia vital, ni más ni menos, que solemos designar como "filosofía". Ni del todo sabio ni del todo ignorante es el filósofo, y el amor, intermediario en todo, tendrá necesariamente que ser partícipe de esta situación intermedia en el reino del espíritu. Y hay otra razón, además, como es la de que, siendo Eros amante de la belleza, necesariamente tendrá que amar la sabiduría, bella entre las cosas más bellas; así que el Amor, en conclusión, es filósofo.[38]

Son expresiones que deben tomarse, como dice Robin, en todo su rigor etimológico, y no como cuando decimos de un enamorado cualquiera que "filosofa" sobre el medio mejor de conquistar a su amada. Es a la captura de un bien específicamente espiritual, y el mayor de todos, a lo que tiende el amor en su más alto momento. Y prescindiendo por ahora del objeto que en cada caso y según su gama tan variada pueda perseguir el amor, lo cierto es que este objeto se le aparece siempre como un bien, y que además, por ser algo naturalmente concomitante a la vehemencia del deseo, la posesión de este bien se apetece con la intención de que dure para siempre. Estábamos en lo justo al decir antes que el amor es apetito del bien, pero ahora hay que agregar que de un bien de tal condición que podamos hacerlo nuestro eternamente.[39]

[38] 204 b: ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ'ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι.

Con esta proposición da Diotima un paso decisivo en su razonamiento, y todavía después, para que no quede ninguna duda, glosa el mismo pensamiento al decir que el amor es apetito de inmortalidad: τῆς ἀθανασίας ἔρως. Pero no bien acaba de decirlo cuando tiene que enfrentarse con la dificultad de averiguar cómo podrá ser esto compatible con la condición humana, sellada irrevocablemente por la mortalidad. Porque pase que el demonio Amor pueda no ser mortal (aunque tampoco tiene la inmortalidad por antonomasia, reservada exclusivamente a los dioses), pero ¿cómo podrá aspirar ni siquiera a esta inmortalidad a medias este amor nuestro que es amor con minúscula, no demoníaco, sino estrictamente humano? Y con todo, está en pie el hecho palmario de que la naturaleza mortal busca de continuo, en la medida de sus posibilidades, hacerse inmortal.[40]

No puede ser de otro modo, dice Diotima, que por la generación. Por la inmortalidad en la especie, diríamos hoy, a falta de la inmortalidad personal que nos está negada. Cosa divina es la procreación, sigue diciendo la profetisa, y es esto lo que de inmortal se halla en el animal mortal.[41] Es como un nacimiento perpetuo, en otra comparación que viene luego, esto de vernos de nuevo y como restituidos a nuestra juventud en nuestros hijos.[42] Sólo que —y es un punto que Diotima desarrolla con gran prolijidad— la generación no es únicamente por el cuerpo, sino también por el alma, con respecto a muchas cosas de que el alma puede empreñarse y parir.[43] A este linaje de progenitores según el espíritu pertenecen los poetas y artistas creadores en general (ποιηταί), y también los políticos y legisladores que "con mesura y justicia imprimen en las

[39] 206 a: ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.

[40] 207 d: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δύνατον ἀεὶ τὸ εἶναι ἀθάνατος.

[41] 206 c: ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ ἀθάνατον ἔνεστιν.

[42] Entre las incontables expresiones literarias de este sentimiento, no conozco ninguna mejor que las palabras que pone Camões en boca de Vasco da Gama, al despedirse el viejo navegante de su hijo: "O filho, en quem as minhas forças sempre estão!"

[43] 209 a: ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν...

ciudades la belleza del orden". Descendencia incomparable, en verdad, y muy superior a la carnal, la que dejaron hombres como Homero y Hesíodo, o como Licurgo y Solón, por su "generación de las leyes" en Esparta y Atenas. El Amor, en consecuencia, el cual ha sido el inspirador y agente de todas estas generaciones, no es simplemente el deseo de la belleza sin ulterior especificación, sino, más precisamente, el deseo de engendrar en la belleza, y su obra propia, en definitiva, es la generación en la belleza, y tanto por el cuerpo como por el espíritu.[44]

Muy oportuno es el comentario de Taylor a estos lugares, al hacer notar cómo no hay ninguna inconsistencia de pensamiento entre la doctrina platónica de la inmortalidad del alma, expuesta en otros diálogos, con lo que aquí se nos dice de que la fecundidad física y espiritual es el único medio de procurarnos la inmortalidad. Hay ciertos intérpretes, en efecto, o demasiado ingenuos o demasiado maliciosos, que van hasta sentar la peregrina tesis de que Platón "descubrió" en el *Fedón* una doctrina que ignoraba todavía en el *Banquete*. Todo esto son puras fantasmagorías, y entre uno y otro diálogo existe, por el contrario, la más perfecta concordancia. En uno y otro se acepta la mortalidad del *hombre* (ya que la inmortalidad es exclusiva del *alma*), y lo único que trata de mostrar Platón, en el *Banquete*, es el afán del *hombre* por hacerse inmortal desde esta vida y en sus pósteros. No se trata, en otras palabras, sino de explicar la emoción de eternidad que lleva consigo la pasión amorosa aun en su forma más rudimentaria. Si alguna experiencia universal hay en esta materia, es la de que nadie ama verdaderamente si al mismo tiempo no desea que su amor dure para siempre. *Doch alle Lust will Ewigkeit*, como decía Nietzsche. Dentro de este contexto, pues, no tiene Platón por qué plantear aquí la cuestión de la inmortalidad del alma; y por último, como dice Taylor, no hay una sola palabra en el *Banquete* de la que pueda inferirse que el alma es perecedera.[45] Por sobre todas las cavilaciones debe imponerse el buen sentido, del que Bury se hace eco al enunciar la sencilla reflexión de que Platón, como otro autor cualquiera, no tiene por qué decir en cada diálogo todo lo que piensa de todo.

[44] 206 b: ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν·
[45] *Plato*, p. 228.

La dialéctica erótica

Todo cuanto hasta aquí nos ha dicho Diotima no es, empero, sino la propedéutica del Amor. Falta aún lo más importante, que es la iniciación perfecta en sus misterios con la revelación final.[46] Esta segunda parte del camino la recorre Diotima mediante la exposición que hace de las diversas etapas dialécticas por que va pasando sucesivamente el Amor hasta alcanzar la contemplación de la Belleza en sí. De proceso *dialéctico* se trata en todo el rigor de la expresión, en el sentido que tiene no sólo en Platón, sino inclusive en Hegel. Es una verdadera *Aufhebung* la que se cumple al pasar de una a otra etapa, con la cancelación de lo que queda atrás en el acto de superarlo, pero conservado al mismo tiempo al ser reasumido en una forma superior. Veámoslo por sus pasos contados.

La primera etapa de la dialéctica erótica es, como dice Robin, una especie de educación estética. Es el amor de los cuerpos bellos, o de uno solo en particular, tal y como esto tiene lugar en la juventud. Laudable es esta especie de amor, para empezar, con tal que —así tiene que ser desde el principio— este amor produzca su fruto, ya por la generación según la carne, ya por aquella que lo es según el espíritu, engendrando en el amado bellos pensamientos.[47] Muy pronto, empero, se trasciende este primer momento al darse cuenta el amante de que la belleza no está circunscrita a un cuerpo tan sólo, sino difusa en todos, y que más bien debe amar, por consiguiente, la belleza corpórea en general. En este segundo momento de la educación erótico-estética hay una especie de desindividualización (es el término empleado por Robin) del amor físico, y por lo mismo también un principio de espiritualización del amor, dado que la universalidad de la belleza sensible no puede ser objeto de posesión física, sino de goce estético. Es una experiencia en parte análoga y en parte idéntica a la que tiene el que va pasando de la comprensión de una obra de arte a la de las demás de su género, o de un arte en general a las otras artes. Por aquí va más o menos el proceso descrito por Schiller en sus famosas *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

De la belleza de los cuerpos se pasa luego a la belleza de las

[46] 210 a: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά... Son los mismos términos usados en los misterios de Eleusis.
[47] 210 a: καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς...

almas, la cual debe tenerse por mucho más preciosa,[48] y a tal punto que debe preferirse un alma bella en un cuerpo feo, antes que lo contrario. En seguida, y por el tránsito natural del espíritu subjetivo al espíritu objetivo (así ocurre puntualmente, y sólo la terminología es postplatónica, es decir hegeliana), pasa el adiestrado en amor a amar las proyecciones del espíritu en lo que llamamos hoy el mundo de la cultura. Entre ellas enumera Platón, como las principales, estas tres: acciones, leyes y ciencias: ἐπιτηδεύματα, νόμοι, ἐπιστῆμαι. En este orden están en el texto, y es en la ἐπιστήμη (el saber más alto después de la νόησις, como lo hemos visto en la *República*) donde se detiene Diotima con énfasis muy particular, ponderando su belleza inteligible. Como resulta con toda claridad del texto, la "ciencia" es aquí sinónima de "filosofía", y ésta es como un "vasto piélago de belleza", de cuya contemplación le viene al amante el poder de engendrar multitud de hermosos y magníficos pensamiento y discursos.[49] Es la escala del conocimiento que se nos describe en la *República*, con la ascensión del alma por todos sus peldaños, sólo que poniendo ahora el acento en la fuerza vital: la del amor, sin la cual sería inexplicable esta *anábasis* espiritual.

Junto con la Escala del Conocimiento, y más aún por ponerlo todo ahora bajo la razón de la belleza, ha pasado esta Escala del Amor a la literatura universal. Sería tan fácil como interminable aducir textos que, por lo demás, pueden encontrarse transcritos, los principales por lo menos, en la *Historia de las ideas estéticas*, de Menéndez Pelayo. Y así como el maestro español no resistió a la tentación de hacerlo, y lo mismo otros después de él, para mí también es un deseo irresistible la transcripción de unos cuantos pasajes del *Cortesano* de Castiglione, cuya belleza original cobra aún nuevo realce en nuestro idioma, al poder gustarlos en la maravillosa traducción de Boscán:

"Pero, aun entre todos estos bienes, hallará el enamorado otro mayor bien, si quisiera aprovecharse de este amor como de un escalón para subir a otro muy más alto grado, y harálo perfectamente si ponderare cuán apretado nudo y cuán grande estrecheza sea estar siempre ocupado en contemplar la hermo-

[48] 210 b: τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι . . .

[49] 210 d: ἀλλ'ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ.

sura de un cuerpo solo; y así de esta consideración le vendrá deseo de ensancharse algo y de salir de un término tan angosto y, por extenderse, juntará en su pensamiento, poco a poco, tantas bellezas y ornamentos que, juntando en uno todas las hermosuras, hará en sí un concepto universal y reducirá la multitud de ellas a la unidad de aquella sola que generalmente sobre la naturaleza humana se extiende y se derrama; y así, no ya la hermosura particular de una mujer, sino aquella universal que todos los cuerpos atavía y ennoblece contemplará; y de esta manera embebecido, y como encandilado con esta mayor luz, no curará de la menor; y ardiendo en este más excelente fuego, preciará poco lo que primero había tanto preciado."

De esta manera glosa Castiglione la ascensión dialéctica del amor en sus primeras etapas; y pasando de la belleza corporal a la belleza espiritual, prosigue diciendo:

"Así que, cuando nuestro Cortesano hubiere llegado a este término, aunque se pueda ya tener por un enamorado muy próspero y lleno de contentamiento, en comparación de aquellos que están enterrados en la miseria de amor vicioso, no por eso quiero que se contente ni pare en esto, sino que animosamente pase más adelante, siguiendo su alto camino tras la guía que le llevará al término de la verdadera bienaventuranza; y así, en lugar de salirse de sí mismo con el pensamiento, como es necesario que lo haga el que quiere imaginar la hermosura corporal, vuélvase a sí mismo, por contemplar aquella otra hermosura que se ve con los ojos del alma, los cuales entonces comienzan a tener gran fuerza y a ver mucho, cuando los del cuerpo enflaquecen y pierden la flor de su lozanía. Por eso el alma apartada de vicios, hecha limpia con la verdadera filosofía, puesta en la vida espiritual y ejercitada en las cosas del entendimiento, volviéndose a la consideración de su propia sustancia, casi como recordada de un pesado sueño, abre aquellos ojos que todos tenemos y pocos los usamos, y ve en sí misma un rayo de aquella luz, que es la verdadera imagen de la hermosura angélica comunicada a ella, de la cual también ella después comunica al cuerpo una delgada y flaca sombra; y así, por este proceso adelante, llega a estar ciega para las cosas terrenales, y con grandes ojos para las celestiales; y alguna vez, cuando las virtudes o fuerzas que mueven el cuerpo se hallan por la continua contemplación apartadas de él u ocupadas del sueño, quedando ella entonces desembarazada y suelta de ellas, siente un cierto escondido olor de la verdadera hermosura an-

gélica; y así, arrebatada con el resplandor de aquella luz, comienza a encenderse y a seguir tras ella con tanto deseo, que casi llega a estar borracha y fuera de sí misma por sobrada codicia de juntarse con ella, pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios, en la contemplación del cual, como en su final bienaventuranza, anda por reposarse."

A este término extático llega por su parte la extranjera de Mantinea al declararle a su interlocutor lo que acontece al hombre que por sus pasos y en el orden debido se ha ejercitado en la contemplación de las cosas hermosas, y que ha *cursado* de este modo la pedagogía del amor.[50] De repente verá, como en un relámpago, una Belleza de naturaleza maravillosa;[51] aquella Belleza que es precisamente la razón de ser o la causa final (οὗ ἕνεκεν) de todos sus afanes anteriores. La iniciación ha sido lenta y gradual, y la revelación, en cambio, es súbita e instantánea. Y lo que ya no es posible, pues pertenece al orden del éxtasis místico, es hacer una fenomenología de esta Belleza esencial, y por esto Platón, al igual que los místicos de la teología negativa, lo da a entender como puede, con una serie de negaciones o abstracciones, de la siguiente manera:

"Belleza que existe eternamente, y ni nace ni muere, ni mengua ni crece; belleza que no es bella por un aspecto y fea por otro, ni ahora bella y después no, ni bella bajo una relación y fea bajo otra, ni tampoco bella aquí y fea en otro lugar, de tal modo que sea bella para éstos y fea para aquéllos. Ni podrá tampoco representarse esta belleza como se representa, por ejemplo, un rostro o unas manos, u otra cosa alguna perteneciente al cuerpo, ni como un discurso o como una ciencia, ni como algo existente en otro sujeto distinto de ella, como en un viviente de la tierra o del cielo o de otro lugar cualquiera, sino que existe eternamente por sí misma y consigo misma y uniforme siempre. De ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destrucción de éstas causen en aquélla ni la menor disminución ni el menor aumento, o la afecten en absoluto... He ahí, mi querido Sócrates —dijo la extranjera de Mantinea— el momento de la vida que, más que otro alguno, debe vivir el hombre: la contemplación de la belleza en sí."[52]

Ningún comentario de encarecimiento necesita seguramente

[50] 210 c: ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά.

[51] *Ibid.*: ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν.

[52] 211 a-d.

este pasaje, en el que con razón se ha visto siempre uno de los mayores extremos de sublimidad en la literatura de lo sublime.[53] No obstante, siempre es bueno poner ciertas cosas en su punto; cosas que a veces pasan inadvertidas cuando se lee el texto o de prisa o no en su idioma original. Estamos indudablemente frente a uno de los lugares clásicos del éxtasis místico: "éxtasis" porque el sujeto sale fuera de sí en la contemplación de lo que absolutamente le trasciende, y "místico" porque se trata de algo oculto, tan oculto que sólo se revela —y tampoco necesariamente— al término de una larga iniciación por la que muy pocos pasan. Pero al contrario de lo que ocurre en otras direcciones de la mística, en que la inteligencia zozobra, por decirlo así, en el anegamiento de todas las potencias, del propio yo inclusive, la experiencia mística del *Banquete* termina en un acto de la inteligencia, el supremo entre todos. Es éste un punto perfectamente esclarecido por Brochard, quien llama la atención sobre el hecho de que Platón designa con el mismo nombre de "ciencia" (μάθημα) al correlato de aquella visión, con el hecho concomitante de que las palabras más frecuentes en el célebre pasaje son éstas u otras como éstas: *ver, saber, mirar, contemplar.* "En otros términos —termina diciendo el helenista francés— la contemplación puramente intelectual es siempre a los ojos de Platón la forma más perfecta de la vida. El amor es el conductor que nos lleva a este término supremo, pero su función concluye al hacernos llegar a él. No le queda sino retirarse para dar lugar a lo que es más noble y más divino que él, a la intuición pura de la razón. El filósofo matemático, el legislador de la *República* y de las *Leyes* no se halla en desacuerdo con el poeta del *Banquete.*"[54]

Parecería como si se tratara de un proceso contrario al que se traza en la "Contemplación para alcanzar amor" de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio: aquí, en cambio, sería la fuerza afectiva del amor, todo el calor de la vida, lo que nos hace alcanzar la suprema contemplación. En el fin, no obstante, convergen una y otra dirección, en cuanto que la visión intelectiva redunda necesariamente en amor, cuya misión podrá haber cesado, como pretende Brochard, en tanto que guía, pero sin que el amor desaparezca, antes todo lo contrario, en la vi-

[53] "Si existe en lengua humana algo más bello que este ditirambo en loor de la eterna belleza, declaro ingenuamente que no lo conozco". Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, Madrid, 1910, vol. I, p. 36

[54] Brochard, *op. cit.*, p. 80.

sión de este *Primum Amabile* que Platón llamó así en su intuición juvenil del *Lisis,* y que ahora, en el *Banquete,* se nos configura como la Belleza en sí.

Con Brochard concuerda Taylor al decir que se trata rigurosamente de una *scientia visionis* en la revelación final de la Belleza en sí; y por su parte añade el docto humanista escocés que tanto lo Bello del *Banquete* como el Bien de la *República* tienen exactamente la misma propiedad significativa que el *Ens realissimum* de la filosofía cristiana,[55] o sea, ni más ni menos, otro u otros de los Nombres de Dios. Lo que en el *Lisis* pudo faltar en la mención fugaz del πρῶτον φίλον, cuando no había madurado en Platón la teoría de las Ideas, está ahora con toda claridad en esos otros dos diálogos. En ambos está, *expressis verbis,* la doctrina de la participación: del mismo modo, en efecto, que la Idea del Bien es origen y causa de toda realidad en absoluto, así también todas las cosas bellas lo son en cuanto participan de la Belleza en sí.[56] A Platón remonta, en última instancia, la copiosa literatura mística, una de cuyas cumbres son los Diálogos de fray Diego de Estella *De la hermosura de Dios.* Y glosando estos textos del *Banquete,* dice por su parte Simone Weil: "Esta belleza absoluta, divina, cuya contemplación nos hace amigos de Dios, es la belleza de Dios, es Dios bajo el atributo de la belleza".[57] Podrían seguir indefinidamente textos análogos de otros comentaristas. Por la autoridad que tiene en la materia, nos limitaremos al siguiente de Augusto Diès: "El τοῦ καλοῦ μάθημα del *Banquete* no es sino el μέγιστον μάθημα de la *República:* la Belleza en sí equivale a la Idea del Bien, y la ascensión del *Banquete* no es sino la fórmula estética de la dialéctica platónica".[58]

Intervención de Alcibíades

No bien termina Sócrates de pronunciar su elogio del Amor, cuando irrumpe en la sala del banquete un grupo de juerguistas acaudillados por Alcibíades, el aristócrata más bello y elegante de Atenas, y que como tal se siente con derecho de entrar en todas partes, con o sin invitación. Confiesa desde luego estar

[55] *Plato,* p. 231.
[56] 211 b: τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου (αὐτὸ τὸ καλόν) μετέχοντα...
[57] *La source grecque,* Paris, 1953, p. 126.
[58] Diès, *Autour de Platon,* p. 436.

ebrio, aunque no tanto, digámoslo por nuestra parte, como para no poder decir las maravillosas palabras que de sus labios oímos en su sorprendente intervención. Invitado por su huésped —quien naturalmente lo acoge con gran alborozo— a entonar a su vez su loa del Amor, Alcibíades declina hacerlo por no hallarse en condiciones propicias, y en lugar del tema ya tratado por todos los demás, propone, con general aplauso, hacer él por su parte el elogio de Sócrates.

Después de haberse cavilado mucho sobre esto, nos parece que los estudios críticos han puesto perfectamente en claro las razones que tuvo Platón para introducir en el diálogo este episodio en apariencia desconcertante y disonante, además, de la unidad temática que hasta este momento se ha mantenido sin la menor ruptura. Hay desde luego una razón de orden artístico, que sería la necesidad, sentida por el escritor, de aliviar de algún modo la tensión espiritual que embarga a todos después de escuchar a Sócrates, y volver al clima festivo con que debe acabar. Sólo que a Platón no le faltaban recursos para producir el mismo efecto por otros medios, sin necesidad de introducir otro tema y de tan extraordinaria importancia como el de la persona de Sócrates. En lugar de darle más vueltas, hay que empezar por reconocer el simple hecho de que si Platón dice cuanto dice por boca de Alcibíades, es porque lo que fundamentalmente le interesa es hacer lo que hace, es decir el elogio de Sócrates. Pero en seguida se plantea la nueva cuestión: ¿por qué aquí y ahora, precisamente dentro del contexto del *Banquete?* Según se ha dicho por tantos y tantos exegetas, Platón debió haber sentido la necesidad de vindicar a su maestro, víctima de ataques inclusive póstumos, con una defensa más amplia aún que la expuesta en la *Apología.* En ésta no había podido decir más de lo cierto o de lo verosímil, más de lo que Sócrates dijo efectivamente o pudo haber dicho ante sus jueces. Mas el discípulo, de propia cuenta, podía decir más, mucho más de lo que el maestro —por modestia, por discreción o por elegancia espiritual— era obviamente incapaz de decir en loa de sí mismo. Pero, una vez más, ¿por qué insertar, precisamente en el *Banquete,* esta insuperable apología *platónica,* en el pleno sentido de la expresión, que es el discurso de Alcibíades?

Desde el Renacimiento encontró Marsilio Ficino la respuesta justa, la única posible. Si Platón hace concurrentemente el retrato del Amor y el retrato de Sócrates, es porque entre Sócrates y el amor verdadero hay una semejanza absoluta, a tal punto

que Sócrates es el tipo por excelencia del verdadero y auténtico amante.[59]

Del mismo parecer es Léon Robin, según el cual: "El Sócrates al que Alcibíades rinde el tributo que se le debe, es la imagen total del Amor".[60] Parecerá por lo pronto increíble, sobre todo cuando se piensa que ni por su físico ni por sus hábitos pudo ser nunca Sócrates ningún Don Juan, pero no es de este amor del que aquí se trata, sino del otro que le excede infinitamente y que reclama el nombre con plenitud y por excelencia. Por ningún aspecto puede ver mejor Platón a su maestro que *sub specie amoris*. Escuchemos y comprenderemos.

Aun antes que Alcibíades abra los labios para encomiar a Sócrates, reparemos, dice Marsilio, en cómo le convienen al Sócrates histórico, por todo lo que de él sabemos, los caracteres con que en el diálogo se nos presenta el fantástico hijo de Poros y Penía. Con tal o cual exageración en los rasgos, retoque más, retoque menos, de Sócrates puede decirse también, como del Amor, que anda astroso e hirsuto, descalzo y errabundo; avenido a todo, como a dormir donde se pueda, en los caminos o a la intemperie; pobre pero animoso, arrojado, vehemente y facundo; al acecho siempre de lo bueno y de lo bello; experto cazador, maquinador eterno; filosofante de por vida, brujo formidable, hechicero y sofista, guardando siempre el medio entre la sabiduría y la ignorancia.[61] Así anda Sócrates tal cual y por dondequiera, hostigado día y noche de esa pasión devorante que es el amor o celo de las almas, como lo confiesa en su *Apología*. Anda detrás de los mancebos, de preferencia a la gente provecta, por ser más fácil en ellos la fecundación espiritual, y es ésta la única que interesa a Sócrates, como cualquiera puede verlo de un extremo al otro de los diálogos platónicos. En el *Alcibíades* precisamente —diálogo que debe ponerse en relación con el pasaje del *Banquete* que ahora comentamos— le dice Sócrates a su interlocutor: "Yo soy el único que permanece a tu lado, Alcibíades, ahora que tu cuerpo pierde la juventud y los demás te abandonan... ¿Y por qué? Pues porque yo solo te he amado a ti mismo, y los demás, en cambio, tus cosas, esta belleza que ahora se marchita, mientras que para mí es ahora cuando empiezas a florecer. Mientras conserves esta otra belleza, resistiendo a la corrupción del pueblo ateniense, puedes estar seguro que no te abandonaré".[62] Sócrates no es ninguna excepción a la ley general del amor en cuanto apetito de belleza, sólo que es la belleza interior la que él ama, y es éste el único sentido que puede tener en sus labios el ὀρθῶς παιδεραστεῖν. Lo mismo que hacen los otros cuando ven marchitarse la juventud del amado, hace él también cuando un alma se estraga definitivamente: tiene que abandonarla, como tuvo que hacerlo con Alcibíades y con tantos otros que acabaron por sucumbir a sus malas pasiones.

Si alguna duda pudiera quedar sobre la manera como Sócrates entiende y practica el amor, la desvanece Alcibíades definitivamente al narrarles a Agatón y a sus amigos lo que en este terreno precisamente le pasó con Sócrates. Libre de inhibiciones como está por el estado en que en esos momentos se halla, cuenta Alcibíades, con todos sus pelos y señales, su malaventurada tentativa de seducción de Sócrates, un día que le invitó a cenar en su compañía y a pasar la noche con él. A todo accedió Sócrates, menos a lo que buscaba Alcibíades, pero sin gestos violentos ni palabras ásperas, simplemente con su repulsa absoluta. "Me despreció —les dice a sus oyentes— se burló de mi belleza, me injurió en lo que yo más preciaba... ¡Sabedlo bien, y séanme testigos los dioses y las diosas, que cuando me levanté, después de aquella noche que estuve al lado de Sócrates, no había pasado nada distinto de lo que habría sido si hubiera dormido con mi padre o con mi hermano mayor!"[63] Para muestra basta un botón, el del más bello joven de Atenas, pero todavía, por lo que sabe de otros casos similares, agrega Alcibíades: "No podéis imaginaros hasta qué punto desdeña él y le es indiferente la belleza de un hombre."

No es seguramente por su castidad, por su rectitud sexual mejor dicho, con haber sido una virtud positiva en aquel tiempo y en aquel medio, o no sólo por esto en todo caso,

[59] "Dum Plato ipsum fingit amorem, Socratis omnem pingit effigiem ac numinis illius figuram ex Socratis persona describit quasi verus amor ac Socrates simillimi sint atque adeo ille prae ceteris verus sit legitimusque amator". Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, París, 1956, p. 242.

[60] *Introducción al Banquete*, ed. Les Belles Lettres, 1941, p. CI.

[61] "Macilentus, aridus, incuria sordidus; nudus, sine calceis incedens, sine domicilio, ad fores, in via, sub divo dormiens. Semper egenus, virilis, audax feroxque, vehemens, facundus. Pulchris et bonis insidiatur; callidus sagaxque venator, machinator; incantator, fascinator, veneficus atque sophista; per omnem vitam philosophans, inter sapientiam et inscitiam medius". Marsilio Ficino, *op. cit.*, pp. 243-44. Ensamblamos libremente todos estos atributos dispersos en el texto.

[62] *Alc.* 131 d-132 a.

[63] *Banq.* 219 c-d.

por lo que Alcibíades se siente presa, ante Sócrates, de un sentimiento de maravilla. Es por la desconcertante y misteriosa personalidad del hombre, tan misteriosa como el Amor, y como éste también, síntesis vital de los contrarios. Por su físico está tan lejos de la belleza convencional que más bien tiene aspecto de Sileno, pero su interior es de una belleza indescriptible (ἀμήχανον κάλλος), ni más ni menos —dice Alcibíades, desarrollando la comparación— que esos silenos que los escultores exponen en sus talleres, y que, cuando se les abre por enmedio, exhiben en su interior imágenes de dioses. Y otro tanto, según prosigue diciendo, en todo el comportamiento de este hombre de costumbres tan pacíficas, pero valiente en la guerra como ninguno; insensible al frío y al calor y avezado a todas las fatigas, sin que nadie pudiera compararsele en su capacidad de sufrimiento; por extremo frugal de ordinario, pero dispuesto a comer y beber con sus amigos en el momento apropiado; amante de los jóvenes, pero de modo totalmente distinto de los demás; hombre de todos y de todas horas,[64] siempre en la plaza pública, pero tan retraído al mismo tiempo en sí mismo que le suele acontecer quedarse horas y horas inmóvil y abstraído, entregado a su meditación, a veces por un día entero, como en el famoso éxtasis de Potidea, de que fue testigo Alcibíades. Una u otra actitud: la del estilita o la del *homo sociabilis,* son fácilmente comprensibles cuando se toman aisladamente; lo insólito, lo sorprendente, es verlas concurrir en la misma persona. En los santos ha sido frecuente esta concurrencia; en la antigüedad, hasta donde sabemos, Sócrates es el caso ejemplar y solitario. Con su entrega a todos, Sócrates mantiene su secreto consigo. "Ninguno de vosotros le conoce", dice Alcibíades a sus oyentes. Platón mismo no lo conoció totalmente sino por la revelación total de Sócrates el día de su muerte.

Con todos estos rasgos, puestos en la boca libre y desenfadada de Alcibíades, remacha Platón el paralelo entre el Amor y Sócrates, al mostrar de tal modo la naturaleza demoníaca del uno y del otro. El hombre que, con todas las notas humanas que ostenta, demasiado humanas si se quiere, alberga, sin embargo, algo divino consigo, no es un dios, desde luego, pero tampoco un hombre del común, sino algo intermediario y sintético: un

[64] "Hombre de todas horas" es la expresión de Gracián, y la mejor traducción castiza, dicho sea de paso, de *Man for all seasons,* como caracteriza Robert Bolt a Santo Tomás Moro, tipo por excelencia de *vir socraticus.*

demonio, y más aún, conforme al predicado del Amor, un "gran demonio". "Demoníaco" llama literalmente Alcibíades a Sócrates, y por este solo carácter puede explicarse aquél el hecho de que únicamente los discursos de Sócrates, y no los de otro orador alguno, lo hagan estremecerse y avergonzarse de su mala vida. De nadie más puede recibir esta impresión sino de quien es, como los demonios, intermediario entre el hombre y la divinidad, mensajero de Dios para mostrar el recto camino a los hombres. ¿No es ésta la misión que ha recibido Sócrates, según lo manifiesta con toda claridad en la *Apología?*

De otro mundo en todo caso, de un mundo sobrehumano y ultrahumano, debía venir esta voz que en Alcibíades, aun en medio de todos sus desvaríos, hizo siempre mella tan profunda. Ninguna otra voz se identifica a tal punto para él con la de su conciencia, como lo dice él mismo en esta desgarradora confesión:

"Cuando oigo a este hombre, y con mucho mayor fuerza que a los Coribantes,[65] me da vuelcos el corazón y me corren las lágrimas al son de sus palabras, y a otros muchos he visto que experimentan lo mismo. Cuando escucho a Pericles o a otros oradores famosos, me parece sin duda que hablan bien, pero nunca he sentido nada de aquello, ni se me alborota el alma, ni se irrita al verse a sí misma en condición de esclava, mientras que bajo el influjo de este Marsias me veo a menudo en un estado tal, que me parece imposible seguir viviendo en semejante condición... Y aún ahora soy consciente de que, si quisiera prestarle oídos, no podría oponerle resistencia, sino que volvería a sentir lo mismo; porque me obliga él, en efecto, a convenir en que, estando yo menesteroso de tantas cosas, no me cuido de mí mismo, y sí, en cambio, de los asuntos de los atenienses. Y por esto, haciéndome violencia, me tapo los oídos como para defenderme de las sirenas, y me voy huyendo de este hombre... Mi conciencia me da testimonio de que no me es posible contradecir a Sócrates cuando éste me amonesta sobre lo que no debo hacer; pero también me atestigua que tan pronto como me alejo de él, me subyugan los honores que recibo de la multitud; así que me escapo de él y huyo como un esclavo... Muchas veces, incluso, creo que vería con gusto que este

[65] Sacerdotes del culto de Cibeles, en Frigia. Cuando ejecutaban las danzas sagradas, entraban en un estado de transporte místico, en que les parecía oír directamente la voz de la diosa. La comparación de Alcibíades sugiere que él también cree oír una voz divina cuando escucha a Sócrates.

hombre no existiera más, aunque sé bien que si esto pasara, sería mucho mayor mi pesadumbre; de suerte que, en suma, no sé qué hacer con este hombre."[66]

En este combate, tan insuperablemente descrito por cierto, entre el bien y el mal, entre el buen amor y el mal amor, Alcibíades acabó finalmente por rendirse a sus malas pasiones, de las cuales la principal, según lo reconoce él mismo, era la pasión de mandar;[67] fue ella la que le llevó a todos los crímenes, hasta el crimen extremo de traición a su patria. Sócrates fracasó con Alcibíades, del mismo modo que Cristo, por ejemplo, fracasó con Judas, porque ni el amor mismo puede hacer violencia a la libertad. Ni siquiera el amor personificado en Sócrates como prototipo perfecto del Buen Amor. En esto, por cierto, concuerda Xenofonte con Platón, al presentar aquél también a Sócrates como el *homo eroticus*, cuya vida se emplea por entero en la pesquisa y conquista de las almas. Por primera vez en la historia, en Grecia por lo menos, deja el Eros de ser una fuerza ciega y desquiciante de la naturaleza para tornarse un valor ético que actúa y promueve la unión entre los hombres, en vista de su perfección espiritual.

El episodio de la castidad de Sócrates, por último, lo introduce Platón no sólo con el designio de vindicar la memoria de su maestro en este particular (aunque históricamente no consta que se le haya imputado jamás a Sócrates la práctica de actos homosexuales), sino igualmente para dejar constancia de su propio pensamiento, el de Platón, en esta materia. Si hay algo evidente en los diálogos platónicos, es que su autor se expresa por boca del personaje Sócrates, el cual es unas veces el Sócrates histórico y otras simplemente la máscara dramática del escritor. Podrá ser o no del Sócrates real lo que su homónimo dice en los diálogos, pero en cualquier hipótesis lo es de Platón. De él es, por consiguiente, la alta concepción espiritualista del amor expuesta por Diotima de Mantinea; de él también —ya que por los actos de su maestro tiene tanto o mayor respeto que por sus palabras— la reprobación del amor contra natura que lleva consigo el comportamiento de Sócrates con Alcibíades.

Pero hay más aún, y creemos que es el momento de decirlo, a modo de colofón al discurso de Alcibíades. Es en su obra póstuma, en las *Leyes*, donde ya no figura en absoluto el personaje de Sócrates, donde Platón ha expuesto con gran sinceridad

[66] 215 c-216 c.

[67] *Alc.* 125 b: ἄρχειν ἐν τῇ πόλει.

y abundantemente su pensamiento sobre el "amor griego", con la defensa consiguiente de la ley natural. Lo hace a través del personaje denominado el Extranjero de Atenas, clarísima contrafigura de Platón. Sigámoslo por los pasajes más interesantes.

Desde el libro I aborda el Ateniense este problema, al enjuiciar las prácticas viciosas que tienen lugar, según dice, en Creta y en Esparta sobre todo, y añade: "Lo que en esta materia ha de pensarse es que estos placeres han sido concedidos tanto al sexo masculino como al femenino cuando se ayuntan entre sí en orden a la generación, y que esto es conforme a la naturaleza; y que, por el contrario, es contra la naturaleza la cópula de los machos con los machos y de las hembras con las hembras, y que fue la incontinencia en el placer la que inspiró tales actos a quienes la primera vez osaron cometerlos."[68]

Posteriormente, en el libro VIII, examina Platón el problema en toda su generalidad, al proponerse el Extranjero de Atenas legislar sobre las relaciones sexuales. Que el matrimonio es el único orden legítimo de estas relaciones, resulta con toda claridad de textos como los siguientes: "De conformidad con la naturaleza debe la ley fomentar la cohabitación reproductora, absteniéndose el varón de la unión con varón; no asesinando premeditadamente al género humano, ni sembrando sobre rocas o piedras donde jamás puede arraigar el germen ni ejercer su natural poder reproductor, y absteniéndose igualmente de todo surco femenino en que no se quiera que brote lo sembrado... No han de ser nuestros ciudadanos de condición inferior a la de las aves y otros muchos animales que, nacidos en grandes manadas, viven, hasta la edad de procrear, abstinentes y puros de toda cópula, y cuando alcanzan esa edad, se aparean macho con hembra y hembra con macho conforme a su preferencia y pasan el resto de su vida justa y santamente, permaneciendo firmes en los primeros convenios de su amistad. De cierto que no han de ser aquéllos peores que las bestias... Quizá, si Dios quisiera, podríamos imponer una de estas dos normas en las relaciones eróticas: o bien que nadie osara tocar a persona alguna libre y de buen nacimiento, salvo a su propia mujer, y se abstuviese de sembrar gérmenes impíos y bastardos en las concubinas, o infecundos en los varones con violación de la na-

[68] *Leyes*, 636 c: ... ἀρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν. De los mismos términos exactamente se sirve San Pablo al condenar también, por su parte, estas "pasiones de ignominia". (*Ad Rom.* I, 26-27).

turaleza; o bien que, absteniéndose de esto último de manera absoluta, y en el caso de que se ayuntase con alguna mujer fuera de las que han entrado en su casa bajo los auspicios de los dioses y de las santas nupcias, se decretara por la ley su exclusión completa de los honores ciudadanos como si se tratara realmente de un extranjero."[69]

Nunca como en estos textos, con los correlativos de Aristóteles, se expresó con tanta limpidez la voz de la naturaleza en los tiempos en que, desgraciadamente, fue tan desoída. No sólo el homosexualismo sino también el incesto y la indiscriminación sexual, incluso la heterosexual, están allí abiertamente reprobados. Las prácticas contraceptivas inclusive, en la intención por lo menos, si no en el hecho mismo, probablemente desconocido entonces, y en todo caso el onanismo en cualquiera de sus formas, y que Platón describe con un lenguaje igual al de la Biblia en la configuración del pecado de Onán.[70] La única institución válida, en el esquema político de las *Leyes*, es la pareja heterosexual, permanente y fecunda. Y la única concesión, a más no poder, es la del amor extraconyugal, aunque siempre heterosexual, pero con la terrible sanción de declarar excluidos, a quienes lo practiquen, de la ciudadanía. Es la muerte cívica, ni más ni menos; una condición, en la ciudad antigua, prácticamente equivalente a la de los esclavos.

Es esto, en suma, lo que piensa Platón, y toda interpretación distinta, de buena o de mala fe, es pura fantasmagoría. Resumiendo la obra revolucionaria de Platón con relación a la idea tan antigua del Eros, dice Jaeger:

"La verdadera audacia de Platón consiste en hacer revivir esta idea, bajo una forma limpia de escorias, ennoblecida, en una época como aquélla, de sobria ilustración moral, predestinada a sepultar en el Orco todo el mundo griego primitivo del *eros* masculino... Bajo esta nueva forma, como el supremo vuelo espiritual de dos almas íntimamente unidas hasta el reino de lo eternamente bello, introduce Platón el *eros* en la eternidad."[71]

En la historia por lo menos lo introdujo, y en el habla de todos los días. Por "amor platónico" se entiende hasta hoy el amor espiritual.[72] Y también introdujo, juntamente con la transformación del concepto del Eros, la nueva concepción de la filosofía. Del mismo modo, en efecto, que Sócrates resulta ser la encarnación perfecta tanto del amor como de la filosofía, hay también entre ambos términos, tomados en sí mismos y en toda su generalidad, una adecuación perfecta, una adecuación que, sin violentar las cosas, podemos decir que raya en la identidad. Común es a ambos la misma esencia metafísica de mediedad y mediación entre dos mundos, el sensible y el inteligible, con su carácter concorde de tensión dialéctica hacia lo absoluto.[73] La identidad podrá fallar tal vez en el primer grado de la escala erótica, el del amor sensual, aunque este mismo lleva ya consigo, consciente o inconscientemente, el apetito de inmortalidad; pero desde el grado siguiente la identidad se afirma con vigor siempre creciente, hasta acabar siendo del todo absoluta en el vértice de la escala, si, como parece cierto, son una y sola cosa el Bien en sí y la Belleza en sí. Podrá objetarse que la filosofía no es el amor total, sino un amor particular, el amor de la sabiduría, pero querríamos saber si los correlatos intencionales de lo que Platón designa como σοφία o como φρόνησις no se encuentran todos ellos en las etapas de la ascensión dialéctica. No hay que darle más vueltas, sino persuadirnos de que, para Platón, la filosofía brota no sólo de la "admiración", como para Aristóteles, sino real y verdaderamente del amor. Para él, la filosofía es igualmente soteriología, saber de salvación, porque remata en la beatitud del éxtasis místico, y nadie sino el Eros puede llevarnos hasta allá. Es ésta la única solución, como lo hemos indicado ya, del viejo problema de la participación. Podrán las Ideas no tener, como decía Parménides, la *dýnamis* necesaria para penetrar en la vida humana, pero el hombre sí tiene, en el Eros, esta *dýnamis* que opera en él la conversión de lo sensible a lo suprasensible, y que lo lanza al mundo de las Ideas. Sin el Amor no podrán jamás comunicarse ambos mundos, y la salvación humana, en la forma que puede concebirla una filosofía ayuna de la Revelación, no es posible sino por la mediación del Amor. En la ascensión dialéctica del *Banquete* ha visto Ny-

[69] 839 a, 840 d-e, 841 d-6.

[70] *Gen.* 38, 9: "Semen fundebat in terram, ne liberi nascerentur". O "sobre rocas o piedras", como dice Platón.

[71] *Paideia*, p. 569.

[72] Tengo para mí que fue en la Academia florentina donde muy probablemente tuvo origen aquella expresión. En el siglo XVI, en todo caso, era ya tan popular como para que don Quijote pueda decir, con referencia a Dulcinea: "Mis amores y los suyos han sido siempre platónicos, sin extenderse a más que a un honesto mirar". *Quij.* P. 1, Cap. XXV.

[73] Cf. Michele Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, Milán, 1965, Vol. 1, p. 337 y ss.

gren, con razón, la exposición del *ordo salutis* en la filosofía platónica.[74]

El amor en el Fedro

No obstante el hecho de contenerse en el *Banquete,* con la amplitud que hemos visto, la teoría del amor, Platón debió sentir posteriormente la necesidad de esclarecer ciertos puntos, importantes además, que en aquel diálogo quedan aparentemente inexplicables. Había que hacer ver, principalmente, por qué, dado que el amor es apetito de inmortalidad, hay en el hombre la aspiración a superar su condición mortal, y por qué, además, nuestro deseo de inmortalidad busca su satisfacción precisamente en la belleza, en la generación a que conduce la unión con la belleza. Estas son las aporías que intenta dilucidar el *Fedro,* si, como parece lo más probable, es de composición posterior a la del *Banquete,* y en cualquier hipótesis, ambos diálogos se completan entre sí. En obvio de repeticiones ociosas nos limitaremos, en la exposición que sigue, a los aspectos verdaderamente originales del *Fedro* en la configuración de la doctrina del Eros.

Según tuvimos ocasión de verlo a propósito de la teoría del alma, el diálogo se inicia con la lectura que hace Fedro de un discurso de Lisias, uno de tantos λόγοι ἐρωτικοί del célebre logógrafo, cuyo propósito es el de demostrar que más bien debe el amado conceder sus favores a quien no le ama antes que al amante. La razón fundamental es la de que el amante no persigue otra cosa que saciar su pasión, pero no el bien del amado, a quien, por el contrario, prostituye y envilece, y sobre esto aún, lo abandona una vez que, al marchitarse su lozanía, deja de interesarle. Razonamiento sofístico, a todas luces, por cuanto que Lisias presenta como el amor en general tan sólo una de sus especies, la del amor-pasión, olvidándose del otro que mira tanto al cuerpo como al alma, cuando no a ésta únicamente. Sócrates está muy lejos de aplaudir, ni por su fondo ni por su forma, el discurso de Lisias, pero constreñido por Fedro, accede a hacer una parodia de lo que acaba de escuchar. Al fin y al cabo, según lo confiesa honradamente, él es también un hombre amigo de discursos: ἀνὴρ φιλόλογος. Desde el punto de vista del estilo, sobrio y vigoroso como es siempre el estilo socrático, la parodia es indudablemente mucho mejor que la pieza parodiada,

[74] Nygren, *Eros et Agape,* París, 1944, Vol. I, p. 191.

pero como genuina parodia (imitación burlesca si se quiere, pero no refutación), guarda completa uniformidad en el fondo, y por esto Sócrates termina diciendo que el amor del amante, que no persigue sino la repleción de su apetito, es del todo igual al amor que el lobo puede sentir por el cordero.[75]

Con esto cree Sócrates haber obsequiado cumplidamente el deseo de su interlocutor, y se dispone a marcharse de allí, cuando le asalta de súbito un grave remordimiento. En el momento, dice, de ir a atravesar el río (la conversación tiene lugar a orillas del Ilisos), siente la voz de su demonio interior que le retrae de hacerlo y le obliga a permanecer donde está. ¿Por qué? Pues porque, según reflexiona Sócrates, debe expiar allí mismo el pecado de impiedad que ha cometido al haber injuriado al Amor con sus palabras, y así no haya sido sino por virtuosismo retórico y por complacer al amigo. Pecado tremendo, por cierto (δεινὸν ἁμάρτημα), ya que Eros, a lo que se dice, es hijo de Afrodita, y por tanto, un dios.[76] Al igual que Lisias, no ha tenido Sócrates presente sino una de las formas degenerativas del amor, con lo que ha mutilado arbitrariamente su augusta esencia. Ha de expiar su crimen, por tanto, luego y allí mismo, con otro discurso —que será verdaderamente una *palinodia* en la doble acepción del vocablo— en desagravio del Amor.

La primera retractación es en lo que antes se dijo de que no debe el amado complacer al amante, sino a quien no lo ama, y esto por la razón de que el primero se halla en estado de delirio, y el segundo, en cambio, en su sano juicio.[77] Pero eso sería verdad sólo en el supuesto, de ningún modo demostrado, de que todo delirio, sin restricción ninguna, es un mal. Ahora bien, hay un hecho que no podemos negar, y es que entre los bienes que tenemos los hombres, los mayores nos vienen por la mediación de un delirio, y que éste es, por ello mismo, un don de los dioses. De estos delirios supremamente bienhechores conocemos cuatro formas por lo menos. La primera es el delirio divinatorio, el de la profetisa de Delfos por ejemplo, cuyos oráculos recuerda Grecia con gratitud, y que sólo puede emitirlos la Pitia cuando entra

[75] *Fedro,* 241 c: χάριν πλησμονῆς, ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν...

[76] No le preocupa aquí a Sócrates dilucidar el punto de si el Amor es de naturaleza propiamente divina o sólo demoníaca; se conforma por lo pronto a la tradición y a "lo que se dice".

[77] 244 a: ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. Delirio, locura, frenesí o manía son traducciones igualmente correctas de la μανία griega. El pasaje es en realidad, a su modo también, por supuesto, un Elogio de la Locura.

en estado de trance. Sin delirio no hay adivinación.[78] La segunda es una variedad del mismo delirio hierofántico, aunque no en su función profética esta vez, sino en la de ordenar, por medio del oráculo, ciertas plegarias o ritos de purificación, con el fin de aplacar la cólera divina en las grandes calamidades públicas. La tercera forma de posesión y de delirio, obra de las Musas, es la inspiración poética. No hay arte que pueda ser capaz de remplazar esta divina manía. Quien no la sienta en sí mismo, será mejor que se dedique a otra cosa. La cuarta forma de delirio, en fin, es el delirio amoroso, y esta manía es la mayor dicha que pueden concedernos los dioses.[79]

Sócrates se da cuenta muy bien de que esta proposición está muy lejos de ser evidente por sí misma; pero se da cuenta también de que, para demostrarla, le es preciso hacer un estudio del alma humana, de sus estados y operaciones (πάθη καὶ ἔργα), ya que sólo de este modo podrá poner en evidencia el efecto bienhechor, salvífico mejor dicho, del delirio amoroso. De acuerdo con esto, viene luego el largo mito, que ya conocemos, de la cabalgata celeste de las almas antes de su encarnación, o entre las sucesivas encarnaciones. Lo único que de todo aquello interesa recordar ahora es el final del mito, o sea, según decíamos, el acontecimiento que podemos designar como la *caída original* de las almas. Sin excepción alguna, todas las almas humanas tienen que caer al fin en el cuerpo mortal, incapaces como son, por su composición metafísica, de mantenerse indefinidamente en el cortejo de los dioses y en la contemplación de aquellas supremas "realidades" del lugar supraceleste. Por esto cae el alma y pierde su plumaje (recordemos que es ella como un carro alado) al desplomarse en la tierra.

No podrá volver allá, con el pensamiento por lo menos, sino cuando por la reminiscencia eidética vuelvan a nacerle las alas, las cuales reciben su alimento y desarrollo, lo mismo en este mundo que en el otro, de la contemplación de lo divino, o sea de todo lo que es bello, sabio y bueno.[80] Ahora bien, el único que, propiamente hablando, se nutre de estas divinas esencias y

[78] Hay aquí un juego de palabras entre μανία y μαντική. La profetisa tiene que estar μανικὴ para que haya μαντική. Lo mismo podríamos decir nosotros: sin *manía* no hay *mántica*, término castizo, aunque quizá obsoleto.

[79] 245 b: ὡς ἐπ'εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται.

[80] 246 d-e: τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον τούτοις δὲ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα.

valores es el filósofo, y por lo tanto, de ningún otro pensamiento puede decirse con justicia que es alado sino del pensamiento del filósofo.[81]

La filosofía es así, como era de esperarse, el camino de retorno hacia la reconquista de nuestra naturaleza en su integridad primitiva: εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν. Una vida de orden y el amor de la sabiduría conducen al triunfo de lo que hay de mejor en el espíritu.[82] Todo esto lo sabemos ya de sobra por poco que hayamos penetrado en el platonismo· Mas he aquí que de repente y a renglón seguido, nos dice Platón algo que hasta entonces no había dicho: que la filosofía, o sea el amor por excelencia, es precisamente la cuarta especie de delirio (ἡ τετάρτη μανία), y al igual que todas las otras, un don de los dioses. El filósofo, en efecto, está literalmente poseído de un dios (ἐνθουσιάζων), en estado perpetuo de "entusiasmo", y por esto desprecia todo aquello a que los demás se aplican con tanto celo. Y por la misma razón lo tienen éstos por loco, porque a la mayoría les pasa inadvertida la posesión divina.[83]

En seguida, y como otra revelación más inédita aún, se presenta la Belleza como el incentivo que despierta la reminiscencia, como el agente reconstructor de la estructura alada del alma, o de otro modo aún, como el principio de la filosofía. Amor, belleza y filosofía vuelven a unirse aquí, bajo aspectos del todo nuevos, en la estrecha solidaridad que habíamos visto en el *Banquete*. "A la vista de la belleza de aquí abajo, y acordándose de aquella otra que es la verdadera, el alma toma alas".[84]

¿Cuál es la razón de este privilegio exorbitante que parece arrogarse la Belleza entre todas las demás Ideas? Porque no sólo ella, sino todas aquellas otras divinas realidades: Justicia, Templanza, Sabiduría, estaban en el lugar supraceleste a que pudo asomarse el alma cuando andaba en la comitiva de Zeus. ¿Por qué, entonces, ha de ser la Belleza, por sobre todas sus pares en el reino de las Ideas, el ostiario que nos abre de nuevo las puertas del mundo inteligible? La respuesta la tenemos en este pasaje que con razón figura entre las cumbres del platonismo:

"Toda alma de hombre, como se ha dicho, ha contemplado por naturaleza aquellas realidades; de otro modo no habría venido

[81] 249 c: διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.

[82] 256 a: εἰς τεταγμένην δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας...

[83] 249 d: ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς.

[84] 249 d: ἀναμιμνῃσκόμενος πτερῶται...

a animar este viviente. Pero el acordarse de ellas, partiendo de las cosas de este mundo, no es fácil para todas las almas, ni para las que no tuvieron entonces sino una breve visión de las cosas de allá, ni para las que, después de caer aquí, tuvieron la mala suerte de ser extraviadas hacia la injusticia por las malas compañías, hasta olvidarse de las cosas sagradas que entonces contemplaron. Pocas quedan, pues, que conserven suficientemente el recuerdo. Pero aun éstas, inclusive, aun cuando se ponen fuera de sí y pierden el dominio propio cuandoquiera que ven aquí alguna semejanza de las cosas de allá, no aciertan a discernir lo que les pasa, por no poder penetrarlo suficientemente. Y es así porque la Justicia, la Sabiduría y todas las demás cosas preciosas para el alma, no tienen ninguna luminosidad en sus imágenes de este mundo. No es sino a grandes penas, y por instrumentos empañados, como pueden unos cuantos reconocer en las imágenes los rasgos de familia con el modelo en ellas representado. La Belleza, en cambio, pudimos verla en todo su esplendor cuando, con el coro bienaventurado y siguiendo nosotros a Zeus, y otros a otro dios, tuvimos en espectáculo la visión beatífica y divina, iniciándonos en la iniciación de lo que con justicia podemos decir que alcanza la suprema beatitud; misterio que celebrábamos en la integridad de nuestra naturaleza y exentos de todos los males que nos esperaban en el curso ulterior del tiempo, siendo a su vez íntegras, simples, inmóviles y bienaventuradas las visiones que la iniciación acabó por revelarnos en el seno de la más pura luz, puros también nosotros y sin la marca de este sepulcro que arrastramos ahora con el nombre de cuerpo, y al que estamos encadenados como la ostra a su concha . Pero baste de recuerdos y añoranzas que nos han hecho extendernos en demasía. De lo que estamos hablando es de la Belleza, la cual, como decíamos, resplandecía en el seno de aquellas realidades. Pero incluso después de haber venido acá, podemos captarla con el más claro de nuestros sentidos, por brillar ella misma con extremada claridad. La vista, en efecto, es el sentido más agudo entre todos los del cuerpo, pero no ve el Pensamiento. Amores indescriptibles nos inspiraría éste, por cierto, si pudiera emitir alguna clara imagen de sí mismo que llegara a nuestra vista, como también aquellas otras realidades, todas ellas amables. Pero no: solamente a la Belleza le ha caído en suerte el ser lo que está más de manifiesto y lo que más puede despertar el amor."[85]

[85] 249 e-250 d: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.

La explicación es mítica, va de suyo, y no puede ser de otro modo, ya que había que explicar en el mismo lenguaje lo que no estaba suficientemente declarado en el otro mito del *Banquete*. Ahora, en cambio, está perfectamente claro que si sentimos los hombres el apetito de inmortalidad, es por tener un alma inmortal que desea, consciente o inconscientemente, volver a su primera morada; y está claro, además, por qué este apetito tiene su primera manifestación en el deseo de engendrar en la belleza. Y la gran novedad del *Fedro* está en esta suerte o privilegio (μοῖρα) que la Idea de lo Bello tiene entre todas sus congéneres, por cuanto que ella sola tiene tal resplandor (φέγγος) que la hace aparecer, a ella sola, en sus imitaciones del mundo sensible. Parece incluso como si esto fuera una derogación de algo tan uniforme y consistente en la filosofía platónica como lo es la autosubsistencia y separación de las Ideas. En realidad no es así, porque ni por asomo dice Platón que *veamos* la Idea de lo Bello, ni que ésta se encuentre formalmente como tal en las cosas bellas. Lo único que pasa es que se delata en sus imitaciones con mayor claridad que las demás Ideas, y que a su reminiscencia nos dispara luego, con mayor inmediatez que con respecto a las demás, el espectáculo de la belleza sensible.

Lo que todo esto quiere decir en términos filosóficos y pedagógicos —y ya sabemos que ambos mitos: el del *Fedro* y el del *Banquete*, son alegóricos por excelencia— es que la educación estética es la vía de acceso insustituible a la educación propiamente filosófica. Por la belleza ha de despertarse en nosotros, de ordinario por lo menos, el amor de las cosas suprasensibles. Es la Idea luminosa entre todas, y por su reminiscencia llegamos a la reminiscencia de las demás. No concibe Platón de qué otro modo que por la impresión de la belleza pueda tener lugar, inicialmente, el primer *éx-tasis* del alma, su salida de sí misma y de lo inmediato hacia lo superior y trascendente.[86]

A este estremecimiento íntimo que hace al alma salir de sí misma, no ha podido Platón darle otro nombre que delirio o manía. No hay en esta nomenclatura, contra lo que a menudo se ha dicho, ninguna contradicción con la visión intelectual en que remata la dialéctica erótica, según el *Banquete*. Ninguna de las cuatro especies de manía descritas en el *Fedro*: profética, catártica, poética y erótica, lleva consigo la abolición de la inteli-

[86] Muy platónicamente, por cierto, dice Dante Alighieri: "Filosofia è uno amoroso uso di Sapienza". *Conv.* III, 12.

gencia. No hay ninguna razón para pensar que la cuarta haya de ser de naturaleza distinta de las tres primeras, todas las cuales están claramente bajo el patrocinio de Apolo, el dios de Delfos y el conductor de las Musas. Nada tiene que hacer aquí Dionisos, el dios rival del divino Musageta, y por algo Platón se cuida bien de poner el delirio báquico, éste sí del todo irracional, entre las formas de delirio cuyos efectos han sido origen de grandes bienes para los hombres y para las ciudades. Si Platón, en suma, llama al amor igualmente *manía,* no es para imputarle ninguna irracionalidad, sino para poner de relieve la naturaleza privilegiada de la experiencia erótica, la cual es, al igual que las otras especies de delirio, un don divino. Y por experiencia erótica hay que entender aquí, por supuesto, no la atracción física que para sólo en esto, sino la que remite a la belleza inteligible, a aquella de que los dioses mismos se apacientan. El que con ellos podamos compartirla, es dádiva de ellos, del mismo modo que en lenguaje cristiano solemos atribuir a la gracia divina el acceso a lo divino.

En este punto, pues, no parece que sean discordantes entre sí los dos diálogos de que estamos hablando. En lo que sí, en cambio, pudiera existir tal vez alguna discrepancia (es una impresión nuestra muy personal), sería entre la Idea de lo Bello en el *Fedro* y la Belleza en sí del *Banquete*. En el primero de los citados diálogos, en efecto, la Belleza se presenta como una Idea entre tantas, ni superior ni inferior a ninguna de sus congéneres, y el único privilegio que tiene sobre ellas (las cuales a su vez bien pueden reclamar otros diferentes) es el de su mayor luminosidad, y no precisamente en aquel mundo donde todas las Ideas resplandecen por igual, sino en este otro mundo que es el nuestro, y en el cual, por lo mismo, es más fácilmente detectable. A esta Belleza en sí —el *Fedro* se sirve igualmente de esta expresión— remite, por la reminiscencia, la visión de la belleza sensible, la de estas cosas que llevan el mismo nombre de aquélla y por haberlo recibido de ella.[87] El texto es muy claro: es por la "eponimia" por lo que puede hablarse de cierta comunidad entre estas cosas y aquellas Realidades; ahora bien, la eponimia implica forzosamente la homonimia, y a ésta no añade aquélla sino la relación de prioridad y posterioridad, o si queremos, en este caso, de participación. Una semejanza, pues, todo lo remota que se

[87] 250 e: πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν.

quiera, pero muy real, debe existir entre lo que aquí llamamos bello y lo que allá recibe el mismo nombre; si así no fuese, habría equivocidad completa en la predicación. He ahí lo que parece estar bien claro en el *Fedro*. En el *Banquete*, por el contrario, aquella Belleza "maravillosa" que se revela de pronto, según dice Diotima de Mantinea, al término de la iniciación erótica, es igualmente epónima de las cosas que solemos designar como bellas —sobre esto no puede haber duda alguna—, pero no sólo de ellas, sino además y sobre todo de otras cosas que podremos también llamar bellas, pero no necesariamente, y en todo caso a sabiendas de que lo hacemos en sentido moral o metafórico. La "belleza" del saber, la de la eticidad y la moralidad ("acciones, leyes, ciencias") es, en efecto, la que va descubriendo paulatinamente el que recorre, uno por uno, todos los grados de la escala erótica, hasta rematar en la Belleza en sí, que resume y supera a todas esas bellezas particulares. Son bellezas de otro género, incuestionablemente, que la belleza sensible, la única aludida en el *Fedro;* y consiguientemente debe corresponder, a la Belleza en sí del *Banquete,* una connotación mucho más amplia, o más aún, una esencia metafísica del todo incomparable. ¿Cómo conciliar, si es posible, todos estos textos entre sí?

Según vemos las cosas, no habría propiamente una contradicción, pero sí una anfibología. Los filósofos caen fácilmente en este pequeño vicio de dicción, muy excusable en ellos, por lo demás, dado que, para nombrar todas las realidades del mundo inteligible, faltan voces en un vocabulario formado sobre las realidades del mundo sensible. En este caso la anfibología consistiría en llamar con el mismo nombre de Idea de lo Bello o de "Belleza en sí" a dos realidades obviamente distintas. En el contexto del *Fedro* se trata de una Idea particular entre las demás de su género; una Idea cuyo reflejo en el ámbito sensorial produce lo que comúnmente solemos designar como belleza. En el del *Banquete,* por el contrario, lo Bello en sí es idéntico, según todas las apariencias, a la Idea del Bien, cuya potencia de irradiación se expresa mejor con aquel nombre. Siendo así, tiene un rango del todo incomparable. "Lo Bello en sí —dice León Robin— no es, hablando con propiedad, una Idea particular que corresponda a tal cualidad abstracta o sensible, una Idea análoga a las de lo Impar o de lo Blanco, determinadas según relaciones precisas y particulares. Es, por el contrario, una Idea que expresa una relación universal y fundamental de todas las cosas, así en el cos-

mos inteligible como en este mundo, por la misma razón que lo Real o lo Verdadero . . ."[88]

Al escribir esto, Robin expresa, además, su asentimiento a lo dicho por Alfred Fouillée, para el cual podría definirse lo Bello como el esplendor del Bien. "El verdadero pensamiento de Platón —dice Fouillée— es que la belleza es idéntica a la perfección o al bien. Y no entiende solamente por esto, como han creído algunos intérpretes, el bien moral. Se trata del bien en sí, principio supremo de las Ideas. El bien absoluto y la belleza absoluta son para Platón enteramente sinónimos"[89]

Por la autoridad que tiene, y por ser todavía más reciente, transcribiremos aún la interpretación de Jaeger: "Lo 'bello mismo', o como Platón lo llama también en otro sitio, lo 'bello o divino mismo', no se diferencia esencialmente, en cuanto a su significación, del Bien. . . La colocación de esta enseñanza (μάθημα) como meta final de la peregrinación a través del reino de las distintas ciencias (μαθήματα), tal como el *Simposio* la describe, responde a la Idea del Bien y a la posición dominante que esta Idea ocupa en la estructura de la *paideia* en la *República* . . Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *areté* del hombre como 'ser bello y bueno' (καλοκἀγαθία).[90]

De este modo, la identidad establecida por Platón entre el Bien ideal y la Belleza ideal, no es sino la consagración filosófica de la hermandad que vieron siempre los griegos, instintivamente, entre bondad y belleza, y correlativamente entre fealdad y maldad. Pasando sobre el testimonio de la experiencia, que contradice aquella identidad en cada momento, nunca pudieron representarse el vicio sino con un exterior repulsivo. El tipo más abyecto y despreciable, Tersites, es también, en Homero, el más feo. Aquí también, como en toda su filosofía, la del amor en especial, Platón potencia y depura, poniéndolas al servicio de un ideal superior, las fuerzas espirituales yacentes en el alma de su pueblo.

En otros puntos podrá ser más o menos aventurada o fantasiosa la exegética platónica, pero no en éste que estamos explorando y que es de gran profundidad. Sobre él vuelve aún Platón, con palabras absolutamente inequívocas, en uno de sus últimos

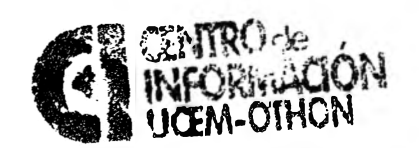
[88] *La théor. plat. de l'amour,* p. 187.
[89] *La filosofía de Platón,* Vol. II, p. 110.
[90] *Paideia,* p. 585.

diálogos, el *Filebo*. En el vestíbulo del Bien, según dice Sócrates,[91] nos encontramos una vez más, y la belleza es lo primero que delata su presencia augusta; una belleza, por cierto, altamente intelectualizada, ya que consiste, esta vez, en el orden integrado por la medida y la proporción. De este Palacio del Bien puede decirse también: *Là tout n'était qu'ordre et beauté* . . . En la naturaleza de lo bello, sigue diciendo Sócrates, se refugia la potencia del bien, ya que la medida y la proporción realizan por dondequiera la belleza y la virtud.[92]

Son variaciones del viejo tema, siendo muy importante la de hacer intervenir ahora estos dos elementos: medida y proporción, en la ontología de la belleza. Recibidos por la tradición, los encontramos en la célebre definición descriptiva que de la belleza da Santo Tomás: *integritas, debita proportio, claritas.* Y otra gran novedad tiene el *Filebo,* no ya variación temática, sino tema inédito, y es la aparición de la Verdad, en concurrencia con el Bien y la Belleza y en la misma categoría, como otra de las notas constitutivas del ser en general. "Aquello en cuya composición no entrare la verdad, no podría jamás haber nacido verdaderamente, ni, una vez nacido, existir".[93] Trátase sin duda, según subraya Diès, no de la verdad lógica, sino de la verdad ontológica, de aquella que denota la actualidad o plenitud del ser. "Si en esta cacería del bien —termina diciendo Sócrates— no podemos atraparlo bajo una forma única, capturémoslo entonces bajo la triple forma de la belleza, de la proporción y de la verdad".[94]

Pocos textos como éste cuando no ninguno, serán tan demostrativos de la doctrina platónica sobre las propiedades trascendentales del ente. El filósofo es un cazador del Bien, o del Ser, como dice en otro lugar.[95] La presa más difícil de capturar, por cierto, porque al hallarse el ser en todo lo que existe y en todo lo que concebimos, así no sea sino como ser de razón, no nos presenta ninguna particularidad por la que podamos agarrarlo no como este ser en particular, sino simplemente en cuanto ser. Curiosa paradoja, dicho sea de paso, de que este *ens qua ens,*

[91] *Fil.* 64 c: ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις...
[92] 64 c: νῦν δὲ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.
[93] 64 D.
[94] 65 a: εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ.
[95] *Fedón,* 66 c:



que es el objeto propio de la filosofía, sea para ella, al mismo tiempo, lo más impenetrable. No queda entonces, si nos empeñamos en apresarlo, sino rastrearlo y perseguirlo en aquellas manifestaciones suyas que son de tanta universalidad como él mismo, en las irradiaciones de su esencia abscóndita. A estas irradiaciones las llamó Platón Verdad, Bien y Belleza.[96] La enunciación de esta trinidad es hoy un lugar común en cualquier alusión a los valores supremos que dan sentido a la vida humana; pero también aquí, como casi siempre, el lugar común es la última decantación del genio singular que por primera vez vio lo que ahora ven todos, o por lo menos lo repiten.

Arte, poesía, belleza

No nos extenderemos más sobre la conciliación o armonía, en estos puntos en apariencia litigiosos, entre el *Banquete* y el *Fedro*. Pero una cuestión análoga se suscita, por otro concepto, entre el *Fedro* y la *República*, y aunque podríamos tratarla, con igual justificación metodológica, en el tema de la educación, preferimos hacerlo desde luego, por considerar que la cuestión está tanto o más cercana del tema de la belleza que del tema de la educación.

El problema es el siguiente. ¿Cómo compaginar el altísimo valor que Platón atribuye no sólo a la belleza sino muy concretamente a la poesía, de la cual se dice ser de inspiración divina, con el ostracismo de los poetas, de la república configurada en el diálogo de este nombre?

La primera reflexión, y acaso la fundamental, sería la de hacernos cargo de que no son de ningún modo términos convertibles entre sí éstos de "arte" y "belleza", como lo ha demostrado hasta la saciedad la estética moderna. Podrán haberlo sido para los griegos de la época clásica, pero es fuerza reconocer que en esta apreciación, nunca claramente formulada por lo demás, hubo una innegable estrechez de visión en la percepción que de los valores estéticos tuvieron aquellos hombres. La belleza es apenas uno entre los muchos valores realizados en la obra de arte, pero de ninguna manera el único. Ya Kant se dio cuenta de que lo sublime es un valor autónomo e irreductible al de lo bello, y sobre sus huellas, en la indagación de nuevos valores, ha pro-

[96] "Le Bien forme avec le Vrai et le Beau, qui n'en sont d'ailleurs que les aspects, une sphère d'existence supérieure à l'existence même d'un monde idéal". Robin, *op. cit.*, p. 185.

seguido la reflexión estética. El arte griego pudo tener la belleza por centro único de gravitación, pero nada sería más erróneo que el empeñarse en erigir en patrón universal este caso particular. Si así fuese, perderían el reconocimiento que unánimemente se les otorga, las manifestaciones artísticas de incontables pueblos y culturas. Muchas de ellas son francamente "feas" en el sentido convencional o antropomórfico de la expresión, pero son, con todo ello, de gran calidad artística si, por otro lado, son simbólicas o en general expresivas de una imagen, situación o vivencia. No hay sino asomarse a lo que sobre esto han escrito Wölfflin, Worringer y tantos otros, para persuadirse de que no puede hoy hacerse ninguna genuina estética como teoría del arte si se ve en la belleza algo así como la cifra y compendio de todos los valores estéticos.

Son consideraciones, se dirá, inaplicables a Platón y a su circunstancia histórica, y no tenemos por qué reprocharle el que no haya visto estas cosas con mentalidad moderna. De acuerdo, por supuesto, y es por demás obvio que la historia de las ideas no es ningún tribunal de elogios y censuras. Pero hay algo más, y es que ni siquiera con restricción al valor de lo bello, tampoco encontramos en Platón, o a lo más en estado muy rudimentario, una filosofía del arte, la cual aparece por primera vez en la *Poética* de Aristóteles. Del arte se ocupa ampliamente Platón, según lo iremos viendo, en el programa educativo de la *República*, pero lo que falta, una vez más, es la reflexión sistemática sobre la obra de arte en cuanto tal, ella por sí misma y no tan sólo en función de los valores que la informan. Y cuando ocasionalmente reflexiona sobre esto, parece no ver en el arte sino un fenómeno de "imitación" y de dignidad meramente instrumental, en cuanto que el último criterio para admitirlo o rechazar las producciones artísticas es el de que contribuyan o no a la educación moral de los ciudadanos.

La filosofía de lo bello, en conclusión, no está orientada en Platón a una filosofía del arte, sino a otra cosa por completo distinta. Como resulta con toda claridad de los pasajes del *Fedro* antes explicitados, el valor de lo bello estriba únicamente en su capacidad de despertar en nosotros la reminiscencia de la Idea, de la Idea epónima en primer lugar, y de las demás después, por intermedio de la primera. Lo bello, en otras palabras, es apenas un momento dialéctico y no un fin en sí mismo, al modo como estamos hoy acostumbrados a considerarlo, como una finalidad sin fin, según diría Kant. Para decirlo en términos estrictamente

platónicos, lo bello vale como ἀνάμνησις y no como μίμησις; como reminiscencia y no como imitación. La segunda podrá valer, a su vez, sólo y en tanto que de algún modo pueda trasmutarse o dar origen a la primera. En caso contrario, esta pretendida imitación artística no tendrá siquiera el mérito de las artes útiles, las cuales tienen por lo menos el mérito de servir a las necesidades del hombre. Una pintura, por ejemplo, que no evoque de algún modo la belleza ideal más allá de su belleza plástica, resulta incluso inferior al modelo natural. Porque si las cosas naturales son ya de suyo, en el idealismo platónico, imitación de las Ideas, la obra de arte tendrá que ser, a su vez, imitación de imitación, imagen de imagen, sombra de sombra. Reducido a no ser otra cosa que un espejo inerte, el arte se encuentra así, como dice tan expresivamente Alfred Fouillée, alejado en tres grados de la realidad verdadera. "¿Cómo extrañarse —continúa diciendo Fouillée— de encontrar nuevamente en la estética de Platón las mismas tendencias que en su metafísica? La teoría de las Ideas da por resultado la concentración de toda realidad en lo que es uno, eterno, inmóvil; lo universal lo es todo, el individuo nada. Lo mismo debía suceder con la teoría del arte. Nada de pasiones ni movimientos; nada de caracteres vivientes e individuales, sino la majestad de lo universal y la perfección uniforme de una virtud sobrehumana".[97]

De acuerdo con esta mentalidad, es del todo inadmisible la concepción del arte por el arte, sea cual fuere el modo como esto se entienda. No sólo para el Demiurgo divino, sino igualmente para el demiurgo humano, para el artista es decir, rige en absoluto la célebre distinción normativa establecida en el *Timeo* en los siguientes términos: "Todas las veces que el artista (δημιουργός), con los ojos sin cesar puestos en lo que es idéntico a sí mismo, se sirve de tal modelo y se esfuerza por realizar en su obra la forma y propiedades de aquello, todo lo que de esta manera produce será bello necesariamente. Por el contrario, si sus ojos se fijaran en lo que ha nacido, si utilizara un modelo sujeto al nacimiento, no sería bello lo que realizara".[98] Hay así, por tanto, dos especies de imitación: la de las Ideas eternas y la de los objetos perecederos. El Demiurgo divino realiza la primera en la creación del mundo, y en cuanto al demiurgo humano, el artista, realiza casi siempre la segunda, aunque excepcionalmente es capaz de ele-

[97] *La fil. de Platón*, II, 124.
[98] *Timeo*, 28 a.

varse a la imitación que es propia del divino Artista cuando, como éste, se inspira directamente en los eternos paradigmas.

De conformidad con esta distinción, que se traduce luego en las correspondientes directivas prácticas, tiene lugar la discriminación que se lleva a cabo con todo pormenor en los libros II, III y X de la *República*. De los poetas, para empezar con ellos, casi ninguno se salva del ostracismo, al cual son condenados inclusive los dos príncipes de la poesía: Homero y Hesíodo. Lo de inclusive es poco decir, porque son ellos precisamente —príncipes de la mentira tanto como de la poesía— quienes encabezan la lista de los proscritos. No hay por qué tener miramientos de ninguna especie con quienes han tejido tal urdimbre de ficciones sobre los dioses, sin ninguna semejanza con el original, y sobre esto aún, injuriosas a la naturaleza divina, tal como racionalmente debemos concebirla. Rápidamente pasa Platón en revista cosas tales como las atrocidades cometidas entre ellos mismos por los más antiguos y supremos dioses: Urano, Cronos y Zeus, y posteriormente, en el ciclo troyano sobre todo, la réplica de los combates en la tierra con la guerra que los dioses se hacen entre sí al tomar partido por argivos o teucros. Fábulas tan escandalosas como éstas no sólo son del todo antipedagógicas en la educación de la juventud, sino que afrentan directamente a la divinidad, al darnos de ella una imagen totalmente inverosímil y desfigurada. A Dios, en efecto —y notemos cómo pasa Platón del plural al singular, y a un singular no multiplicable— no podemos concebirlo de otro modo que como esencialmente bueno,[99] y siendo así es causa de todos los bienes. De los males, en cambio, habrá que buscar otra causa fuera de Dios. "Con todas nuestras fuerzas nos opondremos a que uno cualquiera de nuestros ciudadanos diga o escuche que Dios, siendo bueno, pueda ser causa de la infelicidad de alguien . Dios no es la causa de todo, sino solamente del bien".[100] Por último, no podemos representarnos a Dios sino como absolutamente simple, perfecto e inmutable, y por esto son de condenarse en bloque todas esas otras fábulas, tan del gusto del pueblo, sobre las metamorfosis de los dioses, los cuales, además, toman tantos disfraces con el fin de divertirse malignamente entre los mortales, cuando no de armarles asechanzas para su daño y ruina.

Muy alta teología, por cierto, es la que aquí nos da Platón, al

[99] *Rep.* 379 b: ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι.
[100] 380 c: μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.

depurar y ennoblecer, como lo hace, el concepto de Dios, tan torcido y empañado en aquella religión antropomórfica, y esto solo debería resarcirnos de la irritación que pueda causarnos el severo escrutinio de los poetas y su destierro de la república. Por lo menos, piensa uno, debía haberse quedado Homero, como se quedó el *Amadís*, a fuer de "único en su arte", en el otro escrutinio que el Cura y el Barbero hicieron en la biblioteca de don Quijote. El mismo Platón debió de haber sentido cierto remordimiento, como muy claro lo da a entender cuando más delante nos habla del "respeto y afecto" que desde su infancia tuvo por Homero, "maestro y guía" de todos los poetas; mas con todo, y según dice luego, no se ha de estimar a un hombre más que a la verdad.[101] La moral mantiene así, incondicionalmente, su primado sobre el arte. Sacrifíquense las cosas bellas, si conducen al mal. En ciertos momentos, hay que reconocerlo, no encontramos en Platón el bello equilibrio de su alma, y su actitud en este punto corre parejas con la del terrible Savonarola.

No hay por qué detenernos, después de la poesía, en las otras artes, a todas las cuales se aplica el mismo patrón discriminatorio, para darles cabida o para rechazarlas de la comunidad política. Mas por ningún motivo podemos pasar por alto a la música, cuyo papel es aquí absolutamente privilegiado y singular. Cierto es que Platón proscribe, aquí también, ciertas melodías que, en su concepto, contribuyen a enervar el ánimo, como la melodía lidia, quejumbrosa y flébil, o como la jónica, acomodada al ocio y a los banquetes. Pero con estas o parecidas restricciones, la música recibe, en el programa educativo de la *República,* este elogio sin par: "La música, Glaucón, es la educación soberana. Por ella se insinúan el ritmo y la armonía hasta el fondo del alma, y la tornan bella y fuerte por extremo".[102]

Esto sí que es muy propio del alma musical de Platón, pero no es tampoco una mera expresión, en este caso, del conocido adagio: *Trahit sua quemque voluptas.* El primado de la música tiene una profunda explicación dentro del platonismo, y consiste, como lo ha dicho Sciacca[103] con gran penetración, en que la música, a diferencia de las otras artes, no es imitación de las cosas, sino directamente de la Idea, reminiscencia inmediata, por tanto, de lo Bello en sí. Si así no fuese, no se explicaría cómo es que Platón puede llamar a la música la educación soberana o la

101 *Rep.* 595 c: οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ.
102 *Rep.* 401 d.
103 *Platone,* Milán, 1967, I, 262.

parte principal de la educación (κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή), cuando por otro lado, y según se dice en infinitos lugares, la educación consiste fundamentalmente en la conversión del alma del mundo sensible al mundo inteligible. Si esta conversión, por lo mismo, no fuera de tal modo inmediata por virtud de la música, sería sencillamente inconcebible el altísimo privilegio que se le discierne en el programa educativo de la *República.* Y en esto, además, al contrario de lo que pasa en otros aspectos de su estética, Platón se encuentra plenamente de acuerdo, a lo que nos parece, con la estética moderna. Según lo entendemos hoy, no existe, hablando con rigor, la llamada música descriptiva, como sí existe, en cambio, en el academismo sobre todo, la pintura descriptiva. En la música, por el contrario, o por lo menos en la buena música, hay a lo más una "correspondencia" (en el sentido bodeleriano de la expresión) entre la expresión musical y tal o cual paisaje o estado de ánimo. Más aún, no nos daríamos cuenta, la generalidad por lo menos, de estas correspondencias si el artista no las subrayara expresamente en el título de su obra. Sinceramente creemos que es esto lo que ocurre con piezas tales como la *Pastoral* de Beethoven, o con las otras tan conocidas de Musorgsky o de Respighi, de títulos en apariencia tan "descriptivos". La música —no hay que darle más vueltas—, y sobre todo la música por esto mismo llamada "pura", la música por excelencia, nos remite directamente no al mundo de la naturaleza, sino al mundo del espíritu, y es esto, en suma, lo que vio Platón tan profundamente, sea como fuere ese mundo y haya o no en él Ideas paradigmáticas. Expresión insuperable de la "reminiscencia" platónica por virtud de la música, de la *pro-yección* del alma hacia aquel otro mundo, es, como lo sabe cualquier hispanoamericano que no sea un bárbaro, la *Oda a Salinas* de fray Luis de León. Sin comentario alguno, que sería sacrílego, nos limitamos humildemente a transcribir las dos estrofas que creemos ser aquí las más significativas:

A cuyo son divino
el alma que en olvido está sumida
torna a cobrar el tino
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida.

Traspasa el aire todo
hasta llegar a la más alta esfera,
y oye allí otro modo

de no perecedera
música, que es la fuente y la primera.

A un poeta tal no hay duda de que Platón le habría dado un altísimo lugar en su república. Y si con los demás tiene que proceder como lo hace, es sólo porque a ello le constriñe la absoluta soberanía que tiene el Bien en su ciudad y en su cosmovisión.

Eros y Psiqué

En dualidad temática hemos debido considerar, en todo lo que precede, el alma y el amor en Platón. Ha tenido que ser así por necesidades expositivas, pero ahora es el momento, al terminar, de volver a la unidad profunda que ya hemos tenido la ocasión de señalar entre una y otra cosa. La hemos entrevisto, desde luego, al comprobar la sorprendente semejanza de naturaleza, por no decir identidad, que entre ambas existe. El amor es un demonio, lo sabemos ya, pero también lo es el alma, el alma intelectual para ser más precisos, según declaración explícita del *Timeo*.[104] A identidad de naturaleza, en seguida, debe corresponder identidad de función, y por esto el alma y el amor son por igual intermediarios y medianeros entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Por último, y como algo inédito hasta este momento, cabe agregar que el amor, ya sin la personificación de las mitologías, es una función esencialmente humana,[105] y a tal punto que el amor puede considerarse como el acto esencial del alma, como lo dice León Robin en estas bellas palabras: "Parece, pues, que el amor, por lo menos el amor de aquello que merece verdaderamente ser amado por sí mismo, es decir el amor de las realidades absolutas, debe necesariamente pertenecer al alma, si la consideramos aislada de lo sensible y en su esencia pura, y este amor es en ella la consecuencia del hecho de que está privada del bien que le es propio, la realidad absoluta, de la cual ella misma participa . . . El alma, en su acto esencial, es amor".[106]

[104] 90 a: ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ (ἡμῶν) δέδωκε.

[105] En Platón desde luego, y en el pensamiento helénico en general, que ni por asomo pudo entrever el "Dios es Amor" de San Juan. El mismo Dios aristotélico es Amado, pero no Amante. La comparación entre el *Eros* helénico y la *Agape* cristiana es algo de lo más seductor, pero hemos tenido que dejarla de lado por lo lejos a que nos habría conducido. Tres volúmenes ocupa en la monografía de Nygren citada con antelación.

[106] *La théor. plat. de l'amour*, p. 138.

Del amor y del alma, uno y otra síntesis o encuentro de lo finito y lo infinito, vale por igual la concepción tan profunda que, en uno y otro tema, nos propone Platón de la naturaleza humana. En nuestra esencia hay una limitación, carencia o privación de un bien que antes tuvimos, y que, sin que sepamos por qué, nos ha sido arrebatado. ¿Cómo interpretar este tan evidente como misterioso despojo de nuestra naturaleza? A falta de revelación, de la Revelación, Platón tuvo que responder con mitos, pero la vivencia es la misma en este pagano —si podemos realmente llamarlo así— que en el judío o en el cristiano. Ha habido, de cualquier modo, una caída que nos ha dañado en lo más íntimo de nuestro ser, y la restauración no es posible sino por medio del vuelo amoroso que nos restituye a nuestra primera morada y a la integridad de nuestra naturaleza. El amor es así, según dice Wilamowitz, el mediador entre lo terrenal y lo eterno: "Der Mittler zwischen dem Irdischen und dem Ewigen".[107]

En otra cosa debemos todavía parar mientes antes de concluir, y es en cómo el tratamiento de ambos temas, en manos de Platón, representa por una parte la polarización de las fuerzas espirituales que él como nadie sintió en su pueblo y en su tiempo, y por la otra la transposición de aquellas concepciones y vivencias al plano superior de la moralidad, y últimamente de lo eterno y absoluto. A propósito del alma hemos podido comprobarlo así, al advertir cómo Platón aprovecha el rico acervo de representaciones homéricas, órficas y pitagóricas, juntamente con la percepción vivencial que tiene Sócrates del valor sagrado del alma humana, para darnos de ésta, en una extraordinaria síntesis creadora, la imagen que desde entonces ha alentado en la religión y la cultura de Occidente.

Con el amor ha ocurrido puntualmente otro tanto. Ningún momento mejor para percibirlo como en éste en que estamos, cuando podemos ver retrospectivamente la admirable composición del *Banquete*. Todos los elementos de algún modo valiosos, aunque recubiertos como están de una ganga nociva o despreciable, que hay en los discursos precedentes al de Sócrates, son aprovechados, pero sólo después de haber sido depurados o transfigurados, en el discurso socrático. El amor como fuente espiritual generadora de heroísmo (Fedro); el amor como unión de las almas y no sólo de los cuerpos (Pausanias); el amor como concordia armónica de la naturaleza física y moral (Erixímaco):

[107] *Platon*, II. 75.

el amor como supremo afán de nuestra naturaleza hacia su plenitud y perfección original (Aristófanes); el amor, en fin, como juventud y belleza inmarcesible, manantial perenne de toda dicha y de toda virtud (Agatón), ¿no está todo ello en el discurso de Sócrates, pero cuán de otro modo y con qué sentido y orientación tan diferentes? A duras penas reconocemos, por ejemplo, el pancosmismo erótico expuesto en forma tan chabacana por el pobre de Erixímaco, en la proclamación triunfante de Diotima, cuando define el Amor como el vínculo que mantiene unido consigo mismo el gran Todo.[108]

Es muy difícil indudablemente, casi imposible en ocasiones, el fijar con toda exactitud la contribución de una obra singular en la evolución de la mentalidad o las costumbres de un pueblo. Nadie podría decir, en este caso, qué fue más decisivo y qué menos, pero el hecho innegable y registrado por los historiadores, es que la pederastia empieza rápidamente a declinar en Grecia después de la composición del *Banquete,* a la que siguió, poco tiempo después, la decadencia de Esparta, centro predilecto del amor masculino. Pero aún en el supuesto de que diéramos a esto último mayor valor que a lo primero, lo indiscutible es, como dice Jaeger, que la pederastia no fue, en los siglos posteriores, sino "una práctica viciosa y despreciable", y que el *Banquete,* por su parte, es "una especie de jalón en la línea divisoria de la Grecia antigua y de la Grecia posterior".[109] Ni hay que olvidar tampoco que la Academia platónica fue, por muchos siglos igualmente, el hogar espiritual de Grecia, la verdadera Acrópolis que iluminaba el pensamiento y la conducta.

La filosofía del amor termina en una plegaria, la única que encontramos en los diálogos platónicos. Al disponerse Sócrates a dejar las riberas del Ilisos para volver a Atenas, después de haber hecho el elogio del amor y la belleza, cree conveniente hacer una oración a las divinidades de aquel sitio, y dice:

"¡Oh Pan amigo, y demás dioses de este lugar! Dadme la belleza interior, y exteriormente que todo lo que poseo esté en amistad con lo de dentro. Que considere como rico al sabio, y que posea yo sólo la riqueza que un hombre sensato pueda tomar y llevar consigo. ¿Tenemos algo más que pedir, Fedro? Para mí, sin duda, ya he pedido bastante."[110]

[108] 202 e: τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι.
[109] *Paideia,* p. 573.
[110] *Fedro,* 279 b-c.

XIV. LA ANTIGUA EDUCACIÓN HELÉNICA

Varón socrático del principio al fin, no descuida jamás Platón, en ningún momento de su carrera, la misión fundamental que se ha impuesto de la reforma moral del hombre y del Estado, la misma que a su maestro le impuso el mandamiento délfico. Reforma, bien entendido, no "de las cosas de la ciudad", mediante la intervención en los asuntos públicos, sino "de la ciudad misma", en su constitución más profunda y verdadera, sin otras armas que la razón y la filosofía. Reforma, además, no doble: del hombre y del Estado, según hoy la entenderíamos, sino una radicalmente, por la obvia razón de que, para el pensamiento antiguo, el hombre es inconcebible fuera de la ciudad a que pertenece y que lo constituye como tal. De ahí que, como lo hemos apuntado ya, apenas por necesidades expositivas sea posible presentar separadamente la teoría de la educación y la teoría del Estado, cuando en realidad podrían titularse indiferentemente con uno u otro nombre tanto la *República* como las *Leyes.* Con excepción tal vez de ciertos pormenores como la designación de las magistraturas y otros similares, propiamente concernientes a la maquinaria del Estado, en todo lo demás, que es con mucho lo más importante, puede decirse, en suma, que *Paideia* y *Politeia* son términos recíprocamente convertibles.[1]

Más aún, y como otra reflexión preliminar de que suelen hacerse cargo la generalidad de los autores, debemos agregar que, según todas las apariencias, el interés especulativo en Platón está subordinado al interés práctico. No quiere esto decir, por supuesto, que la inteligencia sufra violencia alguna al moverse libremente dentro de su propio orden de especificación. No se trata, en otras palabras, de una subordinación ontológica, sino meramente psicológica, si podemos decirlo así. Las Ideas, por ejemplo, son lo que son por sí mismas y con entera independencia de su refracción en el mundo sensible; pero si Platón las persigue y las escruta con tanto afán, no es tanto en la actitud del contemplador puro, cuanto para encontrar en ellas el fundamento inconmovible del orden ético-jurídico del hombre y la

[1] Con el término equivalente de τροφή ("crianza" en general, pero también "educación") lo declara el mismo Platón al decir que la república es la educación de los hombres: πολιτεία γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστίν. *Menex.* 238 c.

ciudad. Por algo la *República* representa el más alto momento en la teoría de las ideas, en la teoría de la educación y en la teoría del Estado.

En el orden que nos hemos trazado en este libro, el tema que en seguida nos solicita es el de la educación, de la cual Platón, el primero en la historia, nos ofrece tanto la teoría filosófica como el programa educativo en todos sus pormenores. Antes, empero, de entrar en su pensamiento, será menester, como de costumbre, remontar el curso del tiempo para considerar las corrientes espirituales que, en mayor o menor medida, influyeron en la educación vigente en la Atenas del siglo v, para poder apreciar debidamente, en sus términos justos, la revolución educativa consumada por Platón.

Homero como educador

La educación, siempre y dondequiera que esta palabra pueda usarse con plenitud de significación, es la iniciación de las nuevas generaciones en los valores, en las ciencias y en las técnicas cuyo complejo constituye, en cada momento histórico, una civilización. De ella procede la educación con toda espontaneidad, como la organización o mecanismo de trasmisión de la riqueza espiritual con que cuenta, como con su patrimonio, una sociedad determinada. Podría ser una concepción moderna, e incluso generalmente compartida, ésta que de la educación proponemos, aunque, por otra parte, se encuentra ya, en lo sustancial, en Platón, a juicio del cual "lo principal de la educación es la recta disciplina que lleva el alma del educando al amor de aquello en que, una vez llegado a hombre, debe perfeccionarse con la excelencia propia de la profesión".[2] En lo del "amor", en efecto, está la adhesión a los valores, y en lo de la excelencia o *areté* de la profesión, el dominio de la ciencia y de la técnica. Una ética, por tanto —un ideal de la vida—, un saber y una técnica, configuran, desde entonces hasta hoy, el haber espiritual que lleva consigo el hombre *educado* al asumir su puesto, con plena responsabilidad, en la sociedad a que pertenece.

Todo esto, por rudimentario que pueda ser en ciertos aspectos, lo encontramos ya, en lo que se refiere a Grecia, en los poemas homéricos. De Homero —sea lo que fuere lo que este nombre signifique— ha de partir ineludiblemente todo aquel que

[2] *Leyes*, 644 d.

quiera formarse cierta idea de la evolución educativa de Grecia. En civilizaciones más antiguas: Creta y Micenas a la cabeza, parece haber existido no sólo una cultura muy desarrollada, sino inclusive superior, en el programa educativo concretamente, a aquella de que dan testimonio los poemas homéricos. Siguiendo tal vez el ejemplo de Egipto, parece haberse dado el paso decisivo, en Creta principalmente, de la educación del guerrero a la educación del escriba: cambio fundamental de estimativa de las armas a las letras. No obstante, y sin regatearles méritos, el hecho es que, como dicen los historiadores, aquellas culturas antiquísimas no pasan de ser una prehistoria, pero nunca una protohistoria en relación con la Grecia de que nosotros nos nutrimos, con la Grecia clásica. Si en otros aspectos pudo haber acaso alguna continuidad, en literatura, por el contrario, hay completa ruptura. Al perderse la escritura de aquellos pueblos (apenas en 1953 ha empezado a descifrarse), desaparecen del todo sus monumentos literarios, si algunos existieron, del horizonte espiritual de la Hélade que nos es familiar.

De Homero hay que partir, por consiguiente, y es como partir del sol, de un sol que hasta hoy continúa iluminándonos. Como del hecho histórico más rigurosamente comprobado, puede afirmarse que la educación literaria en Grecia, y en todo el curso de su historia, tiene a Homero por texto básico y como centro de todos los estudios literarios. Para los griegos no es Homero un clásico entre los demás, sino el clásico sin par y por antonomasia, ni más ni menos que lo es hoy Dante para los italianos, Shakespeare para los anglosajones, y para nosotros Cervantes. Más aún todavía, porque de ninguno de estos tres clásicos podría afirmarse, con todo rigor, lo que Platón, pasando por encima de todas sus reservas, reconoce lealmente al decir que Homero ha sido el educador de Grecia.[3] Lo fue "desde el principio", según subraya Xenófanes de Colofón, o sea, más o menos y hasta donde sabemos, desde el siglo IX a. c. Lo fue, en todo caso, en la tradición oral de que dan testimonio los cantos de los aedas, mucho tiempo antes de que quedara fijado, hacia el siglo VII y con más o menos variantes, el texto escrito que conocemos, y que fue adoptado oficialmente, en la Atenas de Pisístrato, mediando el siglo VI.

Antes de seguir adelante, y como pauta o criterio de toda consideración ulterior, apresurémonos a decir que este supremo ma-

[3] *Rep.* 606 e: τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν.

gisterio homérico no deriva en modo alguno de razones puramente estéticas, en función, con otras palabras, de la eximia calidad literaria de la epopeya homérica, en la que todos los recursos artísticos se alían con un lenguaje de refinamiento incomparable. Podrá ser así para la sensibilidad moderna, o inclusive tal vez en la época alejandrina, pero no, ciertamente, para los griegos de la época clásica. Para ellos no fue Homero un maestro literario —por accidente lo habrá sido y muy secundariamente—, sino un maestro con plenitud de significación, el creador, es decir, de una ética y un ideal de vida no en abstracto, por supuesto, sino en la encarnación viviente de los héroes de la *Ilíada* y la *Odisea*.

En un doble plano, el primero más superficial, el segundo más profundo, se ejerce el más auténtico magisterio homérico. Veámoslo por su orden.

En el primer plano, el de la técnica educativa propiamente dicha, tiene lugar lo que ya los antiguos llamaban la educación homérica (ὁμηρικὴ παιδεία), o sea la reproducción, con más o menos variantes pero fiel en lo sustancial, de la enseñanza que los héroes homéricos reciben de sus maestros. La imitación es posible, apenas si hay que decirlo, mientras se conserva, en sus rasgos fundamentales por lo menos, la antigua sociedad aristocrática y guerrera de los poemas homéricos.

Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* encontramos con todo pormenor los lineamientos de lo que fue, en la perspectiva de la historia, la más antigua educación helénica. No hay escuelas, por supuesto, ni cosa semejante, sino que la educación, cuya mira es la formación del perfecto caballero, se confía por lo general a los hombres prudentes y con gran experiencia de la vida. Desde la infancia toman a sus pupilos —siempre hijos de nobles, no hay ni que decirlo— en una relación que tiene tanto de camaradería como de paternidad espiritual, supliendo de este modo al padre natural, que anda por lo común en cosas de la guerra o en los consejos del reino.

Con estos caracteres se nos presenta en la *Ilíada* la educación de Aquiles, cuyos ayos y pedagogos son el "sapientísimo" centauro Quirón y el prudente Fénix. Por míticos que sean todos estos personajes, Quirón desde luego y hasta el mismo Aquiles posiblemente, la educación en sí misma es verdadera en cuanto documento de una cultura histórica. Quirón, en primer lugar, enseña al futuro héroe el manejo de las armas y los ejercicios propios de un caballero, la cinegética y la equitación. No sólo esto, sino que también lo adiestra en pulsar la lira y le enseña, además, cierta farmacopea al hacerle conocer las hierbas medicinales de la región. Fénix por su parte, igualmente viejo amigo de Peleo, es el encargado de enseñarle a su hijo las buenas maneras, en la mesa desde luego y en el trato social, y de inculcarle el carácter que en su pupilo debe responder a su alta cuna. "Soy yo el que te ha hecho ser lo que eres": así le dice con legítimo orgullo, a su ilustre discípulo, el viejo pedagogo. Y en especial se ufana Fénix de lo siguiente: "No eras tú sino un niño y no sabías nada aún de los combates que a nadie perdonan, ni de los consejos en que se hacen admirar los hombres. Y por esto me llamó tu padre, para enseñarte a ser un cumplido decidor de discursos y un perfecto hacedor de obras".[4]

Discursos y hazañas: μῦθοι καὶ ἔργα... En esto puede resumirse la educación de los tiempos homéricos. Decidor y hacedor, orador y guerrero ha de ser ante todo el miembro de la nobleza, ora para defender a su patria en el campo de batalla, ora para asistir con sus consejos a su soberano en las deliberaciones políticas. Todo lo demás, como ciertos rudimentos de cultura musical y otras cosas, tiene apenas un valor meramente instrumental o adjetivo. Y la retórica misma no está encadenada a ninguna disciplina libresca, ni a la letra escrita en general, sino que es la palabra viva en todos sentidos, la que no tiene otra fuente que la inspiración del momento, o a lo más, como trasfondo más sentido que aprendido, la tradición oral. Con estos rasgos se nos presenta, una vez más, la educación de Aquiles en la *Ilíada*, y con los mismos, fundamentalmente, la que, en la *Odisea*, imparte Mentor a Telémaco, o mejor todavía, la divina Palas Atenea cuando, disfrazada de Mentor, infunde en el hijo de Odiseo la elocuencia y el coraje de que ha menester para ir en busca de su padre y tomar la defensa de su madre frente a los pretendientes. La situación cambia, pero la demanda vital es la misma: discursos y hazañas. Lo demás, la cultura musical inclusive, no tiene sino un valor ornamental en la educación de los grandes señores.

Pasando de la enseñanza formal al estrato más profundo del magisterio homérico sobre tantas y tantas generaciones, no tiene secreto alguno, porque es bien manifiesto que consiste en la ética o ideal de vida que encarnan los héroes épicos, Aquiles en primer lugar y por sobre todos los otros. Es una moral heroica que

[4] *Il.* IX, 442.

se cifra en el culto del honor como valor supremo. Del honor personal, bien entendido, y no del honor de la patria o de la raza, de lo cual no se cura Aquiles en absoluto, ya que de otro modo no antepondría su resentimiento con Agamenón a la causa común gravemente comprometida, y en gran parte por su inacción. Si vuelve a revestir las armas, no es ciertamente por salvar al ejército aqueo, sino por vengar a Patroclo y por no retroceder ante Héctor, que avanza contra él en demanda de combate personal. Y el sentimiento del honor, del suyo propio, es a tal punto exclusivo y dominante en el héroe, que acepta sin vacilar el desafío, o lo provoca él mismo, no obstante saber de ciencia cierta (es el decreto del hado que le ha revelado su madre Tetis) que, en caso de matar a Héctor, él mismo, Aquiles, habrá a su vez de sucumbir muy pronto. Ningún valor tiene para él la vida larga pero sin honor al lado de la vida breve pero gloriosa; y así lo vemos avanzar, enhiesto y con el penacho en alto, al encuentro de su destino. Lo único que importa, tal y como se lo ha enseñado su propio padre Peleo, es "ser siempre el mejor y mantenerse superior a los otros".[5]

Honor, superioridad, apetito de gloria: he ahí la ética homérica. Para aquellos hombres que antes de leerla la oían sin cesar, la epopeya homérica es, como dice Marrou, la *Imitación del Héroe,* ni más ni menos que para el cristiano está su paradigma en la *Imitación de Cristo.*[6] Por algo los editores alejandrinos aplicarán después el nombre genérico de ἀριστεία —que de "preeminencia" pasa a significar "hazaña"— a las grandes proezas de los héroes máximos de la *Ilíada* que vienen apenas después de Aquiles: Ayax, Diomedes, etcétera. Lo que hay que imitar en ellos ante todo es el afán de gloria y de superioridad. Y en esta imitación, en suscitarla y promoverla, está precisamente la eficacia educativa del poema. Nadie menos que Platón lo sentirá así al decir que el poeta *"embellece mil y mil hazañas de los antiguos, y es así como educa a la posteridad".*[7] Texto fundamental, por cierto, en esta materia.

Hasta donde puede apreciarse, Aquiles y la *areté* que encarna, tienen entre los griegos, por lo menos hasta la época de la Ilustración helénica, el primado absoluto en la estimativa ética. En

[5] *Il.* XI, 784: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

[6] Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'education dans l'antiquité,* París, 1965, p. 44.

[7] *Fedro,* 245 a: μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα, τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.

segundo lugar, con ser también muy alto, vienen para ellos los personajes que, para nosotros y considerados como tipos de humanidad, campean muy por encima del berrinchudo hijo de Peleo, y que son principalmente, a lo que nos parece, Héctor y Odiseo.[8] De Héctor hay que decir simplemente lo que es de primera evidencia, o sea que es la figura más pura y más humana de la epopeya homérica, tan valiente como Aquiles, pero además, y al contrario de su antagonista, plenamente integrado en las dos sociedades: la familia y la patria, que son el marco del desarrollo armónico y completo de la personalidad. No hay escena tan humana en la epopeya homérica, y muy pocas podrán emularla en la literatura universal, como aquella en que Héctor se despide de la esposa y del hijo, de Andrómaca y Astiánax, para marchar al combate sin retorno.

En cuanto a Odiseo, el más interesante sin duda entre todos los héroes homéricos, es absolutamente incomparable con cualquier otro, y es una verdadera pena el tener que dar cuenta aquí, en unas cuantas líneas, de su extraordinaria personalidad, tan rica como compleja. No le cede en valor a Aquiles, ni a Héctor, por otra parte, en el apego a su patria y a su hogar, a tal punto que desprecia la inmortalidad que le ofrece la diosa Calipso (a condición naturalmente de quedarse en su compañía), prefiriendo, a cambio de ella, ver una vez más, antes de morir, a su esposa Penélope y sus cabañas de Ítaca. Pero lo más esencial en él, y lo más privativo suyo, son las virtudes de la inteligencia y del carácter, su infinita paciencia y capacidad de sufrimiento,[9] y en fin, y desde la primera línea del poema, lo que más nos cautiva en Odiseo: la versatilidad de su ingenio, expresada en el incomparable epíteto de πολύτροπος ἀνήρ: varón de mil vueltas o de mil trucos o como más nos guste. La inteligencia es en él lo sobresaliente, y por esto se halla colocado bajo el patrocinio especial de la divina Palas Atenea, pero junto con la inteligencia, la apertura espiritual a todo cuanto hace bella y noble la vida. Hombre de todas horas y de todas las situaciones, tan dispuesto para el placer como para la guerra, y tan capaz

[8] Eneas, por supuesto, está en la misma línea, sólo que en la epopeya homérica ocupa un lugar secundario y tiene una actuación fugaz, como si el poeta hubiera adivinado —al hacer intervenir a los dioses para librarlo de la muerte— que en otro teatro posterior, *volventibus annis,* habrá de dar entero cumplimiento a su egregio destino.

[9] *Héros d'endurance,* en la bella traducción que de πολύτλας da Victor Berard, del epíteto acaso el más frecuente que el poeta aplica a su héroe: πολύτλας δῖος 'Οδυσσεύς.

de alegrarse con sus amigos como de ensimismarse en esos largos soliloquios a que se entrega frecuentemente frente a la inmensidad del mar.

Por su vida interior tanto como por su acción, Odiseo es sin duda la más admirable creación personal de toda la literatura griega; y si entre los suyos ha podido tener Aquiles mayor ejemplaridad, es sólo porque el alma de aquellos hombres se derramaba totalmente en el mundo exterior y en la acción inmediata. Por esto, y al contrario de nosotros, no pudieron sentir la profundidad espiritual de quien fue, en verdad, el primer hombre fáustico, el espíritu en proyección infinita, que esto y no otra cosa es lo que hay en el *animus peregrinandi* de Odiseo, en su pasión aventurera que le lleva siempre, en inquietud incesante, a pasar más allá de cualquier experiencia concreta, sólo porque su espíritu no puede llenarse con ninguna de ellas. Pero si ellos, los de su raza y gente, no lo vieron así, Dante Alighieri, en cambio, lo vio maravillosamente al fingir, como lo hace, el viaje ulterior o ultrahomérico de Odiseo, el que emprende, más allá de las columnas de Hércules, venciendo él solo el terror del hombre antiguo ante el Mar Tenebroso, y no más que por conquistar mayor excelencia y sabiduría: *ma per seguir virtute e conoscenza*. Su encantador hogar, reconquistado después de veinte años de fatigas y peregrinaciones, fue incapaz de apagar su pasión dominante. "Ni la dulzura del hijo —así habla la sombra infernal de Ulises—, ni la piedad debida al anciano padre, ni aquel amor jurado que debía hacer la alegría de Penélope, pudieron vencer dentro de mí el ardor que tuve de tener experiencia del mundo y de las virtudes y los vicios humanos".[10]

Fuera de la función paradigmática de sus héroes, en el influjo pedagógico de los poemas homéricos debe tenerse en cuenta igualmente el sentido general de la vida humana que de hecho expresan, y que es como el aura o clima de que están permeadas las peripecias bélicas. Es la vida estrenua, peligrosa y precaria. Con Job concuerda Homero en que, como lo dijo aquél, "milicia es la vida del hombre sobre la tierra", porque sólo a los

[10] *Nè dolcezza di figlio, nè la pietà*
del vecchio padre, nè 'l debito amore
lo qual dovea Penelope far lieta,
Vincer poter dentro da me l'ardore
ch'i'ebbi a divenir del mondo esperto,
e delli vizi umani e del valore.

Inf. XXVI, 93-99

dioses les está reservada la vida fácil (ῥεῖα ζώοντες). Mas precisamente por eso ama el griego apasionadamente la corta y azarosa vida de que puede disponer, la única, además, que le es dada, y que, como hemos visto con antelación, no tiene mayor sentido, en la cosmovisión homérica, la triste vida, semivida mejor dicho, de ultratumba. Con serenidad acepta cada cual la suerte que le toca, su *moira*, y con serenidad se va de esta vida como podemos verlo en estos últimos adioses de que están llenas las estelas funerarias del Cerámico. Mientras vive, sin embargo, y tal como lo dirá Cervantes tan profundamente, "todo es vida", tan plena en un instante como en un siglo. Así la viven los héroes homéricos y los griegos en general, no en el desenfreno dionisíaco (Homero es el prototipo del espíritu apolíneo) sino en la constante percepción y freno de la *medida*: la de la vida misma, de la acción y del arte, en la infranqueable cadencia del hexámetro homérico. Y la viven, por último, en el hálito de salud vivificante y en la claridad solar que transpira la epopeya homérica, maestra de la Hélade y de la humanidad de Occidente.

La didáctica moral en Hesíodo

Según lo dice Jaeger, haciéndose simplemente eco de la opinión común, al lado de Homero los griegos vieron en Hesíodo a su segundo poeta, y también, podemos agregar, a su segundo maestro. Digámoslo así a beneficio de inventario, ya que, como vamos a verlo en seguida, el magisterio hesiódico aventaja con mucho al magisterio homérico, si es verdad, como firmemente lo creemos, que la educación, en su momento más alto, consiste en la revelación sentimental de nuevos valores, de aquellos sobre todo —valores religiosos y valores morales— que constituyen la dirección fundamental de la conducta humana. Por ningún motivo puede pasarse por alto a este poeta en cualquier esquema histórico, por sucinto que sea, de la educación helénica o de la educación en general.

Si Homero —nombre singular o colectivo, una vez más— pertenece a la Grecia insular o a la del Asia Menor, Hesíodo, por su parte, es el más antiguo poeta de la Grecia propiamente dicha, de la Grecia continental europea. Es, además, una figura histórica perfectamente definida, y a quien pueden atribuirse, con toda la seguridad que es posible y según el dictamen de la

crítica más reciente, las obras que han corrido al amparo de su nombre. Es, en suma, el primer poeta *cierto* de la cultura occidental.

Cuándo nació, o siquiera en qué siglo, no lo sabemos exactamente, pero según Maurice Croiset, incomparable autoridad en la materia, Hesíodo tiene que ser posterior a Homero. Ambos, en efecto, escriben en el mismo dialecto jónico, y como esta lengua no pudo en ningún caso ser originaria de Beocia, patria de Hesíodo, es forzoso suponer que allí debió de recibirse, en los medios ilustrados, la gran poesía épica jónica. Posterior a Homero, por tanto, pero no mucho muy posterior, ya que la influencia hesiódica es bien visible desde el siglo VII, por lo que Croiset, en conclusión, conjetura que Hesíodo habrá sido del siglo VIII.

No debe preocuparnos mayormente el calendario cuando por otro lado, y por el poeta mismo, sabemos las particularidades más interesantes de su vida, y tan iluminadoras, además, de su mensaje artístico y pedagógico. En Ascra de Beocia nació y murió Hesíodo, y él mismo nos describe aquel lugar como "mísero pueblo, en ninguna estación ameno, terrible en invierno e insoportable en verano". Allí pasó el poeta su vida entera, sin otra salida que la efectuada una sola vez para ir a concursar en el festival poético de Eubea. Poeta desde luego, y gran poeta, pero en nada semejante a los poetas cantores de la época homérica, que andaban de uno en otro lugar pulsando la lira y cortejando el favor de los príncipes. La poesía le brota a Hesíodo simplemente, porque tenía que brotarle con absoluta espontaneidad y sin magisterio ajeno. Fueron las Musas —la inspiración interior y no otra cosa— quienes le enseñaron su arte, cuando, adolescente aún, apacentaba los ganados de su padre en las faldas del Helicón. Por último, no vivió nunca de su musa, como aquellos otros aedas profesionales, sino de su trabajo de pequeño propietario agrícola, aunque, eso sí, libre e independiente, sin pedirle nada a nadie sino a la madre tierra.

Pintura fiel de esta existencia digna, sencilla y esforzada, es el poema de Hesíodo, *Los trabajos y los días* (Ἔργα καὶ ἡμέραι). Al igual que en Virgilio, elévase también aquí el laborío del campo a un plano de transfiguración estética; pero no es esto lo que por ahora nos interesa, sino la reflexión moral que por primera vez aparece en la conciencia helénica, en cuanto expresada no ya en sentencias dispersas y anónimas de la sabiduría popular, sino por la voz de un hombre real y concreto que amonesta a sus conciudadanos. Por primera vez también, de su

experiencia personal y familiar, extrae Hesíodo su mensaje moral. El poeta agricultor, en efecto, parece haber pasado una vida nada feliz, a causa sobre todo de los largos pleitos que tuvo con su hermano menor, Perses, mozo disipado y manirroto, el cual, así que hubo dilapidado la parte que le tocó de la herencia paterna, intentó echarse sobre las tierras de su hermano. Y no fue esto lo peor, sino que, en el inevitable litigio judicial que sobrevino, le dieron razón a Perses, sobornados por él, los malos jueces, "devoradores de dones", con lo cual, en conclusión, el pobre de Hesíodo parece haber quedado reducido, para colocarnos en la mejor de las hipótesis, a una situación económica seguramente nada bonancible. ¿Qué queda entonces? En otro cualquiera, la desesperación o la venganza. En él, por el contrario, en su alma grande y bella, la sublimación poética y moral de su desdicha; la fe inquebrantable en los valores éticos de la justicia y del trabajo, por hollados que puedan verse en la circunstancia familiar y social en que le colocó su desventura.

Todavía hoy no es posible leer sin profunda emoción estas palabras, llenas de amor fraterno a pesar de todo, con que el poeta increpa a su hermano: "Deja que te aconseje con recto entendimiento, Perses, mi niño grande... Fácil es alcanzar en tropel la miseria. Liso está el camino y no reside lejos. Sin embargo, los dioses inmortales han puesto, antes del éxito, el sudor. Largo y escarpado es el sendero que conduce a él y, al principio, áspero. Cuando, sin embargo, has alcanzado la cúspide, resulta fácil, a pesar de su rudeza".[11] Mal aconsejado anda Perses en buscarle pleitos a su hermano, cuando debía pensar que no es la envidia estéril, sino la emulación fecunda del trabajo la única que puede ser legítima y honesta. Son las dos *Eris* —dice el poeta, jugando con el doble sentido de la palabra—, las que, como "dos hermanas del mismo nombre, andan errantes por el mundo", y no es debido que la hermana más vil suplante a la más noble. "¡Trabaja, insensato! El trabajo es la ley que los dioses han impuesto a los hombres". Y en términos más concretos, en una admirable trasposición de la tarea cotidiana a la ley universal del trabajo, el poeta exhorta de este modo tanto a su hermano como al hombre en general: "Allí está la labor que te espera. Despójate de tus vestidos, y que no te arredre tu jornada bajo el sol. La miseria y el desprecio te esperan si retrocedes, y el

[11] *Erga*, 286 ss.

bienestar y la alegría del reposo ganado si terminas tu surco al crepúsculo."

"Poeta de los obreros" llamó a Hesíodo, a lo que se cuenta, Alejandro Magno. Si lo hizo con intención desdeñosa —lo que, por lo demás, sería bien verosímil—, no lo sabemos. Como quiera que haya sido, hoy recogemos con gratitud aquel apelativo, y saludamos en Hesíodo la primera voz que se alzó en el mundo por la glorificación del trabajo. En cambio, nos parece un tanto paradójico el llamar a Hesíodo "un romano entre los griegos" (Gomperz), como si únicamente en el Lacio hubieran florecido estas virtudes de frugalidad y disciplina tan encomiadas por el poeta campesino de Beocia. La gloria de Hesíodo consiste en haber sido el primero en proclamarlas en el lenguaje de la poesía, pero él mismo no era en esto sino eco del alma de su pueblo, morador de un suelo en general ingrato o poco fértil, y que, por lo mismo, demanda de sus habitantes una vida de trabajo continuo. Con todo acierto cita Jaeger, a este respecto, el siguiente texto de Heródoto: "Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre. Pero en ello funda su *areté*. A ella llega mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley, y es así como se defiende la Hélade de la pobreza y de la servidumbre."

Hermana del trabajo es la justicia, y es natural, por tanto, que también esta virtud, la suprema en el orden moral, ocupe un lugar igualmente sobresaliente en los *carmina hesiodica*. En plural debemos hablar ahora, porque el panegírico de la justicia se encuentra tanto en *Los trabajos y los días* como en el otro poema también muy conocido de Hesíodo, la *Teogonia*, una fabulación, como su nombre lo indica, sobre el origen y nacimiento de los dioses. Que el retórico Quintiliano censurara este segundo poema por su falta de vuelo lírico (*Raro assurgit Hesiodus*, decía maliciosamente), en nada afecta el valor que tiene, y el único que aquí nos interesa, en cuanto a la nueva visión que en él se nos ofrece del Panteón olímpico, y que es en muchos aspectos totalmente distinta de la visión homérica. Del mismo modo, en efecto, que la humanidad hesiódica, humilde y trabajadora, es por completo diferente de aquella nobleza homérica, engreída y ociosa, así también estos dioses de la *Teogonía* tienen rasgos hasta entonces inéditos, o que en todo caso no encontramos en los dioses homéricos. Personificación de fuerzas naturales o de apetitos humanos, de apetitos puramente vitales, son en general los Inmortales del ciclo troyano, con Zeus a la cabeza, sin otra ley que su capricho, con entero desprendimiento de toda norma moral, que ignoran en absoluto con divina inconsciencia. En Hesíodo, por el contrario, los dioses son frecuentemente —con lo que está dicho que no siempre— encarnación de ideas o principios morales. Zeus es ahora sobre todo la Providencia cuyo ojo, dice el poeta, lo ve todo y a todo provee, entre otras cosas para darle a cada cual su merecido.[12] Y su progenie, además, es altamente significativa. En Temis, en efecto, engendra Zeus a Eunomia, Dike e Irene; o lo que es lo mismo, que de la unión del Poder con la Justicia nacen el Orden, el Derecho y la Paz, entidades concebidas ahora como los principios fundatorios de la convivencia humana. En Hesíodo, como advierte Jaeger, encontramos por primera vez la Idea del Derecho: esta *Dike* cuya madre es *Temis*, es decir la Justicia; filiación que autoriza, en seguida, a hablar de la "dike" igualmente como de la "justicia", sólo que ya no como de la Justicia ideal, sino en su encarnación concreta en el mundo de la convivencia interhumana. A ella y a su función de medianera entre Zeus y los mortales, se refiere el poeta en este pasaje: "Dike es la virgen hija de Zeus, y en torno de ella reina una suave y respetuosa veneración entre los dioses que habitan el Olimpo. Y cuando la ofenden los hombres, viene luego a sentarse cerca de su padre Zeus, y clama ante él a fin de que castigue a los hombres injustos".

No sólo en el mito de su nacimiento, sino en otros muchos lugares del poema está también, en una u otra forma, la laudanza de la justicia. Dirigiéndose una vez más a su hermano, dice el poeta: "Atiende a la justicia y olvida la violencia. Porque tal es la ley que, para los hombres, ha establecido el hijo de Cronos. Los peces y las bestias salvajes y los pájaros se devoran entre sí, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres ha hecho Zeus don de la justicia, y es con mucho lo mejor que tienen".[13] O el mayor de los bienes, como puede igualmente traducirse el texto; bien muy más alto, por sí solo, que todos aquellos bienes de otra especie que pueda procurarnos la injusticia. Con la justicia tendremos siempre *más*, al conformarnos con lo que legítimamente nos corresponda, y con la injusticia, por el contrario, siempre *menos*: y por esto no es en realidad nada paradójico lo que enuncia el poeta: "Insensatos, no saben cuán verdadera es la sentencia de que la mitad es mayor que el todo, y qué bendición encierra la hierba más humilde

12 *Erga*, 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

13 *Erga*, 274.

que produce la tierra para el hombre, la malva y el asfodelo".[14]

En la justicia y el trabajo, como en sus pilares fundamentales, ha de sustentarse, por tanto, el orden ético-jurídico que emana de los poemas hesiódicos. En la paz también, ya que Irene es igualmente hija de Zeus y hermana de Dike. La guerra es mala y la discordia espantosa: πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ. ¡A qué distancia estamos, una vez más, del belicismo enardecido de la sociedad homérica!

Ha sido necesario dar esta noticia, después de todo muy sumaria, de Hesíodo y sus ideales éticos, ya que es indudable su influjo, al lado del ejemplo viviente de Sócrates, en la *paideia* platónica, en su estimación del varón justo que hace "lo suyo propio", y para el cual es la justicia, en cualesquiera circunstancias, el mayor de los bienes, y la injusticia, a su vez, el mayor de los males. Más aún, es bien posible que esta consideración haya sido para nosotros la prevalente en nuestra exposición de Hesíodo, más aún que el papel que al poeta beocio pueda asignársele en la educación de su pueblo. El culto del trabajo, en fin de cuentas, es algo que, como vivencia colectiva, no adviene sino con el cristianismo, cuyo Fundador epónimo pasó entre sus contemporáneos como el "hijo del carpintero" de Nazaret. Hasta este acontecimiento, y en Grecia muy concretamente, se designa con la misma palabra: βαναυσία, el trabajo manual y la condición de todo aquello que, por cualquier motivo, es vulgar o despreciable. Y si a todo esto se añade la incomparable superioridad artística de la epopeya homérica, se comprende fácilmente que ni Hesíodo ni nadie más haya podido abatir, o siquiera contrarrestar, la "influencia tiránica" de Homero, como dice Marrou, y con ella, el predominio, en la conciencia helénica, de su "ética feudal de las grandes hazañas".[15]

Del ideal agonístico al equilibrio interior

No obstante, guardémonos de exagerar, porque si algo ha de matizarse con extremo cuidado es el cuadro de las fuerzas espirituales cuya interacción configura una época determinada. A medida que pasa el tiempo, las mismas corrientes van mezclándose entre sí como afluentes o tributarias o de otro modo cualquiera. Para no salir de la poesía, educadora por excelencia en estas épocas arcaicas —ya sea épica, lírica o formalmente didáctica—,

[14] *Erga*, 40.
[15] Marrou, *op. cit.*, p. 44.

cumple hacer mención aquí de dos grandes poetas: Píndaro y Teognis, que prolongan el ideal aristocrático de la vida, pero con mezcla de otros elementos que no se encuentran, o no con tan firme relieve, en la epopeya homérica. Digamos de cada uno lo más esencial o imprescindible.

A Píndaro se le conoce sobre todo por sus cantos de victoria, sus epinicios, en honor de los atletas vencedores en los grandes certámenes de Olimpia, Delfos y Nemea. Es aún, indudablemente, el antiguo ideal agonístico y de supremacía, sólo que ahora, felizmente, referido ya no a la guerra, sino a la competencia incruenta del estadio. El deporte como sustitutivo de la guerra, según diría Ortega y Gasset, o por lo menos como emulación igualmente honorable, ha entrado ya en las costumbres y en la estimativa axiológica. En lo demás, sin embargo, y dentro de este nuevo marco, pervive el espíritu homérico como el equilibrio entre el riesgo heroico y la alegría permanente (εὐφροσύνη) en el disfrute de la vida. Al exterior, al goce de los sentidos, se vierte por entero esta poesía que canta, como dice Fränkel, todo cuanto es bello y vistoso en la naturaleza: el agua, el oro, la flor y los colores brillantes.

Por el mismo camino más o menos va Teognis, el poeta aristocrático de Mégara, en cuyos versos, destinados en gran parte a ser cantados en los banquetes, predomina esta vivencia de la *euphrosyne* como el sentido fundamental de la vida. Consecuentemente, los valores vitales, de los cuales es la nobleza símbolo y encarnación por excelencia, predominan también visiblemente sobre los valores morales que, si no precisamente ausentes, apenas si emergen en una luz crepuscular al lado de la claridad radiante que circunda a los primeros. A este respecto es muy interesante la observación hecha a menudo por los filólogos, de que vocablos tan básicos como ἀγαθοί y κακοί no quieren decir "buenos" y "malos" en el sentido que hoy lo entendemos, sino "nobles" y "villanos" —como clases sociales precisamente— cuandoquiera que nos salen al paso estos términos tanto en Homero como en sus epígonos, en Teognis desde luego. "Esforzados" y "cobardes" podría ser también una traducción adecuada, pero siempre en el entendimiento de que sólo puede llamarse con entera propiedad "esforzado" o, también, "hazañoso", a quien previamente ha nacido noble. No se hace caso omiso, es verdad, del necesario complemento que a la disposición nativa han de aportar después los hábitos y las acciones, pero la "virtud" se funda radicalmente en la naturaleza: la *areté* en la *physis*. A me-

nos que por su conducta no se hagan indignos de su alta cuna, "buenos" son los nobles y "malos" los villanos, sin más ni más.

No será sino por un proceso semántico muy lento cuando términos como los anteriores, y otros muchos que fácilmente podrían aducirse, van perdiendo su sentido agonístico para impregnarse, paulatinamente también, de tonalidades propiamente espirituales. Ahora bien, y aunque no precisamente en esos términos o conceptos, el proceso en cuestión, del ideal heroico al ideal de la sabiduría, lo encontramos ya en la misma pareja de poetas de que estamos hablando: Píndaro y Teognis. En sus cantos aparece, al lado de la *euphrosyne*, la *sophrosyne*, esta virtud tan bella como la palabra con que en griego se expresa; uno de los mayores encantos, por cierto, del espíritu helénico. Por "salud espiritual",[16] "templanza", "moderación", "medida", "autodominio", "autolimitación", "equilibrio interior" —y sería muy fácil alargar la lista de sinónimos—, puede perfectamente traducirse aquella voz de tan variada aura significativa. Es algo que viene de lo más profundo del alma griega, resonancia fiel de aquellas sentencias que los peregrinos de Delfos podían ver esculpidas en el santuario de Apolo: "Nada en demasía" (μηδὲν ἄγαν), y "Lo mejor es la medida" (μέτρον ἄριστον). La *sophrosyne* es la medida (*metron*), desde luego, y por consiguiente el sentimiento de justicia (*dike*), la cual es asimismo medida o limitación, pero complicado todo ello con elementos emocionales, entre los cuales el más sobresaliente tal vez es el αἰδώς: pudor o verecundia o respeto instintivo de la ley moral, algo muy semejante a lo que Kant, con referencia a la misma ley, llamaba *Achtung*. Por último, y como algo que debe tenerse muy presente, la *sophrosyne* no está de ningún modo circunscrita al ámbito de la moralidad, por más que necesariamente la incluya, sino que desborda considerablemente para imprimir el mismo toque de medida o de autodominio en toda la vida interior y en toda la conducta exterior, como si fuera, en suma, la "elegancia espiritual": podría ser ésta otra traducción tal vez libre, pero no infiel. Más que de una virtud, se trata, por tanto, de una emoción fundamental, de una actitud ante la vida que tiene tanto de ética como de estética, como la tiene —el nombre lo está diciendo por sí solo— la *kalokagathia*, ideal supremo de la educación helénica y prácticamente equivalente de la *sophrosyne*. Y ya que el conocimiento de todo y

[16] Es éste, desde luego, su sentido más propio, de acuerdo con su etimología: σῶς-φρήν "mente sana".

cualquier objeto se enriquece cuando se le compara con su contrario, será bueno decir, para terminar, que el contrario más cierto de la *sophrosyne* es la *hybris*, el exceso o desbordamiento en todos los órdenes, y particularmente en el orden ético y en el político. Desde esta época de transición, y sobre todo en las que habrán de seguir, el prototipo por excelencia de la *hybris* es el tirano. De la cosmovisión homérica, por el contrario, están ausentes todas estas representaciones o categorías. Según la acertada observación de Rodríguez Adrados, la *sophrosyne* no es virtud de los héroes, y de ella está por lo común muy lejos el héroe épico, como de la medida en general.[17] Antes que los filósofos o los educadores profesionales, los mismos poetas van abriendo nuevos cauces en la sublimación de los ideales del hombre y en la transformación de la ética agonal. Llegará el día en que acabarán por imponerse máximas como la de Focílides: "En la justicia están reunidas todas las virtudes", y la de Teognis: "Lo más hermoso es la justicia". Se impondrán no sólo en la conciencia popular, sino en los mismos hombres de Estado. El primer caso, y el más sobresaliente, es el de Solón, quien reúne, además, la doble condición de poeta y estadista, en grado por igual eminente. Podríamos ahora ponderar su mensaje de poeta educador, pero como no es posible disociarlo de su obra política, preferimos dejarlo para cuando hayamos de considerarlo como lo que sobre todo fue, como el verdadero fundador del Estado ateniense.

En conexión con lo anterior, y antes aún de entrar en el examen de otros agentes educativos, nos parece oportuno hacer mención, así sea muy de pasada, del factor religioso, no de la religión helénica en general, lo que nos llevaría demasiado lejos, pero sí por lo menos de la religión apolínea en cuanto encarnación eminentemente ejemplar de la *sophrosyne*.[18] Apolo exige de los suyos, de sus fieles y peregrinos, la moderación en todo, la disciplina de los sentidos, el dominio de las pasiones, la autoposesión luminosa del espíritu. Apolo es el dios de la medida, conforme a la inscripción que antes recordamos, grabada en caracteres áureos en el frontispicio de su santuario: μέτρον ἄριστον. Al lado de ella estaba la otra, también muy co-

[17] Francisco Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, p. 74.

[18] Cf. "El oráculo de Delfos y la educación nacional", uno de los capítulos mejor logrados en la obra de Ernest Curtius: *Histoire Grecque*, París, 1881, vol. II, p. 22 ss.

nocida, del "Conócete a ti mismo" (γνῶθι σαυτόν), que inspiró, nada menos, la misión y el magisterio de Sócrates. Pero aún prescindiendo de este acontecimiento, y del nuevo sentido, tan profundamente revolucionario, que adquiere en el pensamiento socrático, el célebre mandamiento délfico fue habitualmente un factor extraordinario de educación y purificación moral. Sin que hayamos de buscarle interpretaciones más o menos esotéricas, y desde luego arbitrarias, sino ateniéndonos estrictamente a los datos históricos, el sentído más obvio del *nosce teipsum* parece haber sido el de la necesidad del examen de conciencia que cada peregrino debía hacer antes de entrar en el santuario délfico. Nadie que tuviera la conciencia manchada podía sacrificar a Apolo ni consultar al oráculo. No bastaban las abluciones rituales en la fuente Castalia, como lo decía la Pitia en los siguientes términos: "Para el hombre de bien basta una gota. Al malvado, en cambio, no podría lavarlo ni todo el Océano". Y en otro santuario, el de Asclepio en Epidauro, a donde, por lo visto, había trascendido el bienhechor espíritu apolíneo, esta otra inscripción: "Hay que ser puro para poder entrar en el templo fragrante; y la pureza consiste en tener pensamientos de santidad". Por la salud del alma, tanto como por la del cuerpo, se velaba en ese lugar, consagrado al dios de la medicina. Mucho antes aún de la época en que la educación comienza a impartirse en forma profesoral y libresca, llegan al pueblo estos mensajes de esta *areté* en que se verifica el tránsito del ideal agonístico al equilibrio espiritual.

La educación espartana

Antes de pasar a Atenas, para no salir más de ella en la consideración de nuestro tema, debemos tener en cuenta aquello que su gran rival, Esparta, aportó a su vez a la *paideia* helénica en el amplio sentido en que por ahora estamos tomando este término.

Conservadora, aristocrática, guerrera: con estos tres caracteres podría definirse la imagen que nos es más familiar de la sociedad espartana; imagen, además, que no varía desde los tiempos más antiguos hasta que Esparta dejó de existir como entidad política independiente. Es como si asistiéramos a una congelación de la vieja sociedad homérica, transportada a tierras de Lacedemonia, cuando ya en su mismo solar nativo y en tantos otros lugares habían ocurrido cambios trascendentales. Hay, no obstante, un elemento nuevo y de incalculable significación; y este elemento es la devoción a la Ciudad, a la *Polis*, la cual está ahora, para sus miembros, ante todo y sobre todo. Al honor personal del caballero homérico, a ese γέρας que tanto Agamenón como Aquiles anteponen a la causa común, se sustituye ahora el culto de la patria, y es éste el ideal de los cantos marciales de Tirteo, el poeta lacedemonio de adopción, el cual, mejor que nadie, es eco y mensajero de la nueva ética. "Bella es la muerte —dice— de los bravos que, en primera línea, sucumben por la patria".

Es aún, si se quiere, el antiguo ideal agonístico, sólo que ya no por la supremacía personal, sino por la defensa y gloria de la patria, a la cual se inmola, de todo en todo, el propio yo. En la inmolación, mucho más que en hazañas singulares, radica ahora el heroismo, y como en este sentimiento no hubo excepciones en Esparta, no hay ya que seleccionar héroes en esta ciudad, porque lo son todos. En lugar de trescientos pudieron haber estado tres mil con su rey en las Termópilas: habría sido lo mismo; habría pasado lo mismo que allí pasó. "Estado de héroes" llama Jaeger a Esparta, y refiriéndose luego a la exaltación de la Ciudad en la conciencia colectiva, agrega lo siguiente: "Frente a la *areté* de la epopeya, el nuevo ideal de la *areté* política... La *Polis* es la suma de todas las cosas humanas y divinas." [19]

Desgraciadamente este ideal de la patria y del Estado se convirtió pronto en Esparta en el ideal y la aceptación sin reservas del Estado totalitario, del cual fue Esparta, en la historia de la cultura occidental, su primer exponente, no emulado. además, en toda su inhumana y salvaje grandeza, sino hasta Adolfo Hitler. Tiranías las ha habido siempre, y desde luego fueron muy comunes en Grecia, aun en la propia Atenas, pero el Estado totalitario no es simplemente la tiranía como hecho bruto, como la *hybris* del poder singular, sino la organización política cuyo efecto más profundo es el aniquilamiento de la personalidad, y esto ocurre cuando el Estado se sustituye a la persona no sólo en sus actos exteriores, sino en su esfera más íntima, hasta acabar siendo el Estado, como decía Mussolini, "alma del alma". Desde este punto de vista, y por más que en los tiempos modernos hayan ido casi siempre de la mano tiranía y totalitarismo,[20] no fue éste el caso, ciertamente, en la Gre-

19 *Paideia*, p. 98.

20 Lo de "casi siempre" lo decimos teniendo presente sobre todo el actual totalitarismo soviético, en el cual la tiranía está radicada en el Partido, pero no ya en un hombre singular, al contrario de lo que pasó en

cia clásica. No lo fue, desde luego, en Esparta, donde el poder estaba ampliamente repartido entre los reyes, los éforos y otros magistrados aún; y la historia, hasta donde sabemos, no registra allí el nombre de un solo tirano, cuando tanto abundan en tantas otras ciudades. No lo registra sencillamente porque gobernantes y gobernados, todos por igual y sin excepción alguna, estaban sojuzgados en todos los aspectos de su vida, y hasta en su vida más íntima, por algo más permanente y opresivo que el más extremado poder personal: por la dictadura del sistema ideado por Licurgo, y que hacía de cada hombre una pieza simplemente en la maquinaria del Estado. En su Vida de Licurgo, y con referencia concreta a la educación, lo describe insuperablemente Plutarco en la forma siguiente:

"La educación se extendía hasta los adultos. Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad, como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del Estado, y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria... A los ciudadanos los habituó Licurgo a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida personal."[21]

La educación para la libertad es, en los tiempos modernos, el ideal pedagógico. En Esparta, por el contrario, se instituye, con plena conciencia, la educación contra la libertad, para abolirla del todo en la ciudad-campamento (στρατόπεδον-πόλις) de que habla Plutarco. Las disciplinas escolares, consecuentemente, tienen que estar, todas ellas, en función de la necesidad de mantener constantemente activa la militarización permanente. Tiene tal carácter porque la guerra se concibe, en principio por lo menos, como permanente también. Cuando falta la guerra exterior (y casi nunca faltaba con Mesenia, siempre indómita), la juventud espartana mantiene el entrenamiento bélico en la bárbara diversión de la κρυπτεία: la caza "al escondite" de los hilotas, perseguidos y exterminados como animales salvajes.[22]

los totalitarismos precedentes, así en la misma Unión Soviética como en Italia y Alemania, gobernadas las tres por los tres conocidos tiranos de la segunda guerra mundial.

[21] *Lic.* 24-25.

[22] Exterminio sistemático el de estos infelices, pero siempre parcial, con la idea de que los hilotas, esclavos públicos del Estado, fueran lo suficientemente numerosos para prestar servicio, pero no tanto como para que pudieran sublevarse contra sus opresores. No hay en la Grecia antigua otro ejemplo semejante de inhumanidad.

Hubo un tiempo durante el cual, según se dice, el arte y la cultura: canto, danza, poesía, alcanzaron cierto florecimiento en Esparta; pero todo esto parece haber cesado de repente, tan de repente, podemos añadir, que hay historiadores que creen posible ubicar esta cesación hacia el año 550. Sería un caso más, según Marrou, en el que podríamos ver *il gran rifiuto:* la decisión consciente del Estado espartano de desterrar para siempre la "música" —en el amplio sentido que esta palabra tiene entre los griegos—, para clausurarse definitivamente en la triste pobreza espiritual de una vida de cuartel. "Los lacedemonios —dice el autor anónimo de los *Dobles Discursos*— creen que los niños no deben aprender ni música ni letras, mientras que los jonios, por su parte, estiman oprobioso el ignorar estas cosas". Por "letras" quiere significarse aquí, evidentemente, la educación superior. Ni analfabetos ni iletrados en sentido absoluto eran los espartanos, pero no aprendían, como dice Plutarco, sino lo "necesario" para su vida cívico-castrense. Algo tan típicamente griego como el amor de la palabra y la elocuencia, su resultado natural, tenía su condenación directa en el famoso "laconismo" espartano. La elocuencia, además, no tenía nada que hacer en el seno de una comunidad donde no había ni podía haber debate de ninguna especie. La asamblea popular espartana, en efecto, se limita a votar "sí" o "no" ante una proposición precisa del Consejo de los Ancianos; y para prevenir el posible "no", el propio Consejo tiene el derecho de disolver en cualquier momento la Asamblea.

La misma economía educativa, por tanto, en todo lo demás. De cultura musical, por ejemplo —algo tan importante en la educación antigua—, tan sólo aquello propio para enardecer al guerrero en el combate: cantos marciales, y como instrumento único, aparte de la voz, la flauta, la cual, hasta donde sabemos, parece haber tenido una función análoga a la de nuestros clarines y tambores. Con acompañamiento de música flautista, según nos cuenta la historia, hizo demoler el general espartano Lisandro los muros de Atenas. Y en todas ocasiones, como dice Plutarco, "era un espectáculo a la vez terrible y majestuoso el del ejército espartano marchando al ataque al son de la flauta".

Para terminar, y aunque de esto hemos hablado ya dentro de otro contexto, nos es forzoso consignar aquí, en el cuadro en general sombrío de la cultura espartana, la práctica de la pederastia. "Me es preciso hablar de la pederastia —digámoslo con

Xenofonte— por ser algo pertinente a la educación."[23] A la educación espartana, por supuesto, por haber sido aquel Estado el único que ha tenido el triste privilegio de sancionar legalmente el amor masculino, más aún, de encomiarlo como la educación más bella o más perfecta: καλλίστη παιδεία.[24] Así pudieron pensar aquellos hombres (porque no hay nada que no debamos esforzarnos por comprender) al no importarles otra cosa que el valor militar, expresión única y total, para ellos, de la personalidad humana. Ahora bien, y según lo comprobamos al estudiar el *Banquete* y a propósito no sólo de Esparta sino del Batallón Sagrado de Tebas, es un hecho histórico la conexión fáctica entre el vicio de la pederastia y la virtud de la valentía, la cual no *debe,* pero sí *puede* emerger de otras fuentes igualmente espurias, como el amor de lucro, por ejemplo, que alimenta el heroísmo del bandido. Por último, todo induce a creer que ni siquiera era necesaria, en el caso de Esparta, la sanción legal de prácticas cuya aparición parece ser una constante de las comunidades guerreras, o simplemente militarizadas, entre individuos del mismo sexo y por la jornada entera sin interrupción. El paralelo se impone, una vez más, entre la comunidad espartana y organizaciones del tipo de la *Kriegskameradschaft* y la *Hitlerjugend,* cuyas costumbres fueron motivo de escándalo desde 1934, al año apenas de su constitución. Volviendo a Esparta, en su lugar diremos lo que de su *paideia,* tanto en lo positivo como en lo negativo, pudo pasar al plan educativo de la República platónica. Por el momento, no hay por qué detenerse más en lo que tiene más de sombras que de luces, cuando no aspectos francamente sucios o repulsivos. *Non ragioniam di lor, ma guarda e passa.*

La antigua educación ateniense

Pongamos ya los ojos en Atenas, llamada a ser, aunque con el concurso de elementos foráneos, la "escuela de Grecia", según la famosa expresión de Pericles. Veamos cómo se impartía en ella la "antigua educación" (ἀρχαία παιδεία), según llama Aristófanes a la que, ajustada a los cánones tradicionales, estuvo vigente en Atenas hasta la segunda mitad del siglo v, antes de las grandes innovaciones pedagógicas de los sofistas.

[23] *Lac.* 2, 12.

[24] Plut. *Lic.* 18, y Xen. *Lac.* 2, 13.

En una época imposible de determinar con mayor exactitud, pero casi seguramente hacia el siglo VI, la educación deja de ser en Atenas puramente militar, o en todo caso orientada primariamente a la milicia, para dar también amplia cabida a la formación del espíritu. Y concurrentemente con este paso decisivo, o como para tornarlo irrevocable, tenemos algo así como la institucionalización de las nuevas tendencias con la aparición de la escuela. En adelante la educación estará abierta a todos los ciudadanos y no sólo a las clases privilegiadas, y en lugar del antiguo preceptor de la nobleza está el maestro profesional. A principios del siglo v era todo esto algo tan común y corriente, como para que Aristófanes pueda hablar de los niños que luego fueron hombres en Maratón (año 490), saliendo de su casa al rayar el alba e hiciera el tiempo que hiciera, para "ir con sus maestros".

Hoy nos parecen estas costumbres algo tan obvio, que necesitamos asomarnos por lo menos a la literatura de la época para poder darnos cuenta de la revolución profunda que entonces significaron y de las graves resistencias que hubo que vencer para imponerlas. No hay sino leer de nuevo a los poetas aristócratas, a Píndaro y a Teognis, para percibir la reacción de desdén que la antigua nobleza muestra por la educación popular. ¿Cómo es posible —se preguntan con sincero asombro— que la *máthesis* pueda suplantar a la *physis,* la enseñanza a la naturaleza? "Llega a ser lo que eres": tal era, en labios de Píndaro, el lema de la educación de los nobles; ahora, en cambio, todos, hasta los plebeyos, se imaginan que pueden llegar a ser lo que no han sido, lo que no son nativamente. Arrivistas de la cultura son, para el poeta, "estos que no saben sino por haber aprendido"; estos μαθόντες, como dice Píndaro, dándole al vocablo el sentido despectivo que tiene hoy, y más aún en su origen, el término análogo de *snob.*[25]

Hay, además, otra cosa en que debemos reparar, y es en que esta actitud defensiva de la nobleza frente a las escuelas no tiene meramente el interés histórico de un obstáculo que hubo de ser superado, sino que pervive, así sea más o menos trasmutada, por muy largo tiempo y en quienes menos pensaríamos. En Platón mismo, tan aristócrata de sangre como de espíritu,

[25] *Snob,* en efecto, parece ser contracción de *sine nobilitate,* lo que indicaría que en la nobleza británica habría habido una reacción semejante a la de la nobleza helénica, ante los *parvenus* que pretendían emular su estilo de vida.

es evidente —como lo testimonia elocuentemente la *Carta VII*— su desconfianza de la disciplina escolar, entendida como docencia y aprendizaje, en lo que se refiere a la cultura superior, a la sabiduría propiamente dicha. Una facultad de filosofía, en la época actual, es fundamentalmente lo mismo, en su estructura y en sus hábitos, que una escuela de primeras letras. La Academia platónica, por el contrario, y según hemos tenido ya ocasión de ponderarlo, es algo por completo distinto. En ella se enseñan las ciencias, pero no la filosofía, sino que se enseña a filosofar, y el maestro no tiene otra función que la de suscitar y conducir el proceso mayéutico —el gran descubrimiento de Sócrates—, a fin de que cada cual pueda por sí mismo encontrar la verdad, engendrándola y *alumbrándola* en el interior de su alma. La filosofía trasmitida, al modo como se trasmite, por ejemplo, una información, *no* es filosofía. Una y otra vez, pero sobre todo a propósito de la *paideia* socrático-platónica, será necesario volver sobre esto. Y si ahora llamamos de nuevo la atención sobre este punto, es porque al exceptuar la sabiduría propiamente dicha del régimen escolar propiamente dicho, hay, según creemos, una como trasposición de la nobleza de casta —hostil en general a toda pedagogía— a la nobleza del espíritu, la cual, al contrario de la primera, sí está abierta a todos, pero cada cual debe conquistarla por sí mismo.

¿Cómo era el plan educativo de la escuela ateniense? Para entenderlo, comencemos por poner lo de "escuela" en plural, porque en realidad no son una ni dos, sino tres escuelas, o más concretamente tres maestros, los que el alumno frecuenta. El primero es el παιδοτρίβης, "entrenador de niños" o, como diríamos hoy, maestro de gimnasia. No únicamente de gimnasia en sentido restrictivo, sino de todos los deportes que entonces se cultivaban: carrera, lanzamiento de disco y jabalina, salto y lucha en todas sus formas. Trátase, por tanto, no sólo del ejercicio físico necesario para mantener el cuerpo ágil, vigoroso y en buena salud, sino de la preparación atlética que puede incluso capacitar, a los mejor dotados, para concursar en los certámenes olímpicos. Y la "escuela" en este caso es el lugar que continuamos llamando, como los griegos, palestra (παλαίστρα).

El segundo maestro es el κιθαριστής, "citarista" si queremos, pero en realidad maestro de música. La sinécdoque se torna evidente con sólo que pensemos que, según la abundante información que al respecto tenemos, no sólo se ejercita el alumno en el manejo de otros instrumentos musicales, sino que aprende también el canto y la danza. Es, por tanto, la música en toda su diversidad: vocal, instrumental y coreográfica, y es también la "música" en el otro sentido de "culto de las musas", ya que en el canto entraba forzosamente el aprendizaje, oral-auditivo por lo menos, de los grandes poetas, comenzando por Homero. Y lo que es también muy digno de notar, es que en este punto de la educación musical (como igualmente en la educación gimnástica) la innovación consistió únicamente en el establecimiento de la escuela apropiada, pero no en la enseñanza misma, la cual tenía sus raíces en la más antigua tradición, por ser algo consustancial al espíritu helénico. En música y gimnástica, como dirá Platón (μουσικὴ, γυμναστικὴ), se cifra el ideal educativo de los griegos. Lo que hoy es enseñanza de lujo o especialidad profesional, la música en su sentido más técnico, era para ellos una necesidad vital, mucho más, incomparablemente, que la ciencia o la literatura. Y lo era no tanto por razones estéticas cuanto por razones morales, por la influencia de la música en la formación del carácter. No tiene valor apodíctico, desde luego, esta interpretación, pero el hecho es que de Teognis a Platón, y no son los únicos, se encomia la música en tanto que promueve hábitos tales como la paz o tranquilidad del espíritu (ἡσυχία, εὐθυμία) o el autodominio o autoseñorío (σωφροσύνη). La música es número y medida, y al insinuarse una y otra cosa hasta el fondo del alma, "la tornan fuerte y bella por extremo". Es Platón quien lo dice, con resonancia pitagórica y más lejana aún.

El tercer maestro de la niñez ateniense era el γραμματιστής, el "maestro de letras". De primeras letras, podemos añadir, ya que, habitualmente por lo menos, no enseña sino a leer, escribir y contar, porque la literatura propiamente dicha, que en aquella época se reduce a la poesía, va, como hemos visto, con el canto, y no hay necesidad siquiera de saber leer, porque la frecuente audición la graba indeleblemente en la memoria. Ni idea tenemos hoy de lo asombrosa que era la retentiva en aquellos tiempos de cultura agráfica, hablando en general. Pero si desde el punto de vista de la educación moderna la función del γραμματιστής ateniense parece ser bien humilde, en realidad este tercer maestro es el elemento verdaderamente revolucionario en la educación antigua, porque los otros dos, el de gimnasia y el de música, habían existido siempre. Ahora, en cambio, al lado de la letra fonética entra la letra escrita, y con el tiempo acabará por tener tal preeminencia que, por otra sinécdoque pero esta vez

expansiva, el γραμματιστής pasa a ser, por antonomasia, el διδάσκαλος, el "maestro" sin ulterior especificación. A fines del siglo v, o antes por ventura, era ya la lectura una práctica bastante generalizada, como lo prueba el hecho de que, según dice Sócrates en su discurso de defensa, cualquiera puede procurarse, por el módico precio de una dracma, las comedias de Aristófanes, y algo semejante debió ser, presumiblemente, con las obras de los autores más en boga.

Entramos así en la edad libresca que es la nuestra, pero con todo ello, no sería justo aplicar a la Atenas del siglo v, el *ceci tuera celà* de Víctor Hugo; porque si es verdad que, al advenir el Renacimiento, el libro escrito mató, en efecto, al libro viviente de la catedral gótica, no pasó lo mismo en la Grecia clásica. Por grande que haya sido el auge del "gramatista", los otros dos maestros y sus respectivas disciplinas: gimnástica y música, mantienen su rango y su importancia en el programa educativo. La belleza y fortaleza del cuerpo y la cultura musical continúan siendo necesidades primordiales, "porque toda la vida humana tiene necesidad de ritmo y armonía".[26] En labios de Protágoras pone Platón estas palabras, pero son suyas sin duda alguna; y si se expresa por boca del príncipe de los sofistas, es por subrayar la continuidad que en este particular hay entre la educación antigua, la sofística, y él mismo, Platón. Letras, música y gimnástica es el fondo común y el legado permanente. No del todo invariable, sin embargo, si pensamos en la segunda revolución pedagógica, obra principalmente de los sofistas, y a cuyo estudio pasamos a continuación.

[26] *Prot.* 326 b: πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται.

XV. LA ILUSTRACIÓN Y LA SOFÍSTICA

EL SIGLO v, el Siglo de Pericles, es sin duda el más interesante de todos en la historia de Grecia. En la historia política, económica, intelectual y artística, en todas las manifestaciones, en suma, del poder y del espíritu. Ni hay por qué citar nombres, hazañas o monumentos, por ser algo que pertenece al haber cultural mínimo de todo aquel que no sea, en el más propio sentido del término, un bárbaro. Hay, por supuesto, expresiones culturales altísimas que caen antes o después de aquel siglo: antes, por ejemplo, la gran poesía épica, y después, ya que su producción pertenece por entero al siglo iv, estas dos grandes cumbres del pensamiento helénico, que son Platón y Aristóteles.[1] No obstante ello, como fenómeno colectivo y en todos los órdenes antes indicados, el siglo v mantiene indiscutiblemente su primacía. Jamás en ningún otro, hasta la aparición del cristianismo, se enfrentaron tantas fuerzas espirituales y con tan extrema tensión.

Atenas, por su parte, es el centro de gravedad de esta época apasionante entre todas. A ella afluye, sin duda, el concurso del resto del mundo griego, ya sea en las guerras médicas, las Guerras por la Libertad, ya en el otro concurso —o estímulo originario, no hay dificultad—, en la promoción de la cultura superior que representan la sofística y la filosofía. No tiene sentido alguno el plantear, en casos como éste, la cuestión de la singularidad o del autoctonismo, porque Atenas asume, en todas estas empresas políticas y espirituales y con impositiva claridad, una función supremamente polarizadora y directora. De ella es, más que de ninguna otra ciudad, la victoria sobre los persas; de ella, también, la gran promoción cultural y artística que acostumbra colocarse, y con razón, bajo el patrocinio de Pericles.

Tan glorioso como trágico, por lo demás, es para Atenas el siglo v. Dentro de él, en efecto, alcanza la mayor gloria y desciende al mayor infortunio. Al triunfo sobre Persia sigue la Liga Marítima que pronto se transforma de hecho en la talasocracia ateniense; pero no pasan muchos años sin que sobrevenga la infausta guerra del Peloponeso que desgarra la familia helénica y

[1] Platón, sin embargo, nace en el siglo v, y para cuando muere su maestro Sócrates (399) ha recibido de éste la dirección más profunda de su pensamiento filosófico.

que remata en la derrota final de Atenas, con la supeditación a Esparta, la potencia victoriosa, así en el gobierno interno como en la política exterior, y no será sino en los últimos años de este siglo patético entre todos cuando pueda restaurarse la democracia.

En algo de todo esto hay que pensar para poder representarse el trasfondo histórico, pero del pasado inmediato, que suscita y explica la construcción de la *República* platónica. Limitándonos por ahora al aspecto de la educación, el hecho sobresaliente en el siglo v es la aparición y florecimiento de la Sofística, con lo cual estamos ya *en* Platón, si no precisamente *con* él, dado que sin la *paideia* sofística es inexplicable la *paideia* platónica, del mismo modo que es inexplicable una beligerancia cualquiera sin el conocimiento de ambos beligerantes.

La Sofística, a su vez, no puede entenderse —y por aquí debemos empezar— sin tener presente el nuevo espíritu que anima a la sociedad ateniense después de las guerras médicas. Atenas es ya, desde muy largo tiempo, una democracia. A este régimen la encamina, en primer lugar, la constitución de Solón (594), y aunque es verdad que luego vienen intermedios lamentables como la tiranía de Pisístrato —nunca tan extrema, por lo demás, como en otras ciudades griegas—, la nueva constitución de Clístenes (510) consolida definitivamente la democracia en Atenas. Con este régimen entra la Ciudad en la lucha contra el gran Imperio asiático, y es natural, por tanto, que la victoria fortifique en ella su adhesión entusiasta al gobierno del pueblo y para el pueblo. Ni con toda su potencia militar, ni con todo su oro, pudo el Gran Rey domeñar o corromper a la Ciudad democrática, como sí pudo hacerlo, en cambio, con otras gobernadas por tiranos u oligarcas, prontos a sacrificar la independencia de su patria con tal de continuar usufructuando su posición y sus riquezas. Fue el caso, por ejemplo, de Egina, la eterna rival de Atenas en el Golfo Sarónico.[2] En Atenas, por el contrario, no podía haber traidores ni quintas columnas, ni los gobernantes podían proceder de otro modo que conforme al interés común, porque de todo había que dar cuenta a la asamblea popular, árbitro supremo, así en las grandes directivas como en los pormenores, de la paz y la guerra. No podía darse paso alguno sin contar previamente con la aprobación del pueblo, y no había otro medio de conciliarse su favor sino la inteligencia y la palabra.

[2] La de Egina, por su posición estratégica, es la más importante de las defecciones en la primera guerra médica, así como en la segunda lo es la de Tesalia, y también por el egoísmo de la casta dominante. Con toda espontaneidad, y antes aún de iniciarse las hostilidades, se habían puesto estos príncipes del lado de Xerxes. ¡Cómo no iba a pensar el Gran Rey que su campaña sería apenas una marcha triunfal, cuando sin la menor fatiga de su parte veía a sus pies a la más vasta región de Grecia!

Temístocles, más que otro alguno, era de esto la prueba mejor y más viviente. De origen bastardo,[3] pudo, no obstante, superar los obstáculos que esta condición llevaba consigo, hasta encumbrar los cargos más altos, gracias a su genio político y militar y a su elocuencia persuasiva. Por este solo medio le fue posible imponerse sobre rivales tan temibles como Arístides, dechado de toda virtud y muy superior, en este aspecto, a su contrincante, pero cuya estrategia, de haberse aceptado, habría llevado a sus conciudadanos a la derrota. Por su poder de convicción y nada más, Temístocles impuso la solución salvadora: la creación de la flota para obligar al enemigo a dar la batalla decisiva en el mar. En Salamina se salvó Atenas, y con ella la libertad en el mundo.[4]

Arrastrado por su ambición, Temístocles deslució después, con hechos ignominiosos, su lustre incomparable; pero en él, en su hora gloriosa, pensaría sin duda la juventud ateniense que emergía de las guerras médicas, como en el paradigma supremo de la acción política. Con sólo tener talento, cualquiera podía llegar a ser lo que había sido este prototipo del *self-made man*. La definición que dará Napoleón de la democracia: *la carrière ouverte aux talents,* se realiza cumplidamente en la Atenas del siglo v. Aunque no del todo eliminados, como después lo veremos, son factores muy secundarios la sangre y la riqueza. Lo principal es la ciencia política —no conocimiento teórico, sino saber vital— y su expresión en la asamblea del pueblo. Ahora bien, y ya que todo ello no es privilegio de nacimiento, sino algo que cualquiera puede aprender, surge la necesidad de una nueva educación: de

[3] Desde el punto de vista de la aristocracia ateniense, claro está, por la sola razón de ser su madre originaria de Tracia. Rechazado de las palestras frecuentadas por la *jeunesse dorée*, hubo de hacer Temístocles su educación atlética en el Gimnasio de Hércules, llamado así precisamente por ser también el propio Hércules, semidiós no más, un bastardo entre los dioses.

[4] Sin desconocer, claro está, que, desde el punto de vista estrictamente militar, la victoria de Platea es superior a la de Salamina; pero si esta última se lleva la palma es por su efecto moral en el ánimo de los combatientes: algo así como Stalingrado —el principio del fin— en la segunda guerra mundial.

elocuencia y de política, como suplemento necesario de la antigua educación, ahora obviamente insuficiente o rudimentaria. A esta necesidad, con toda precisión, trata de satisfacer la Sofística, y no puede en absoluto entenderse una cosa sin la otra.

El Imperio ateniense y la Ilustración

"Desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla."[5] Es éste, en efecto, el parecer general de la crítica más reciente, y se funda principalmente en el papel de primera importancia que corresponde a los sofistas en la historia de la educación.

Si tan señalado acontecimiento había sido pasado por alto, o poco menos, debióse simplemente al hecho de que la historia del pensamiento helénico, vigente hasta el siglo XIX, seguía por lo común la línea del menor esfuerzo, o sea el veredicto platónico sobre la sofística, un veredicto de condena total e inapelable. Es ésta, en efecto, la impresión de conjunto que dejan los diálogos platónicos, y por más que el mismo Platón —basta con leerlo con atención— sea el primero en hacer las debidas salvedades y en distinguir entre sofista y sofista y entre doctrina y doctrina. Una investigación extremadamente ardua y paciente, o muchas por mejor decir, emprendidas por numerosos *scholars*, han sido menester para poner las cosas en su punto, y todavía no puede decirse que se haya llegado a un juicio absolutamente final y concluyente.[6] Como siempre pasa en estos casos, se ha ido en ocasiones al extremo contrario, es decir, del denuesto al panegírico. Creemos, no obstante, que hoy contamos ya con los suficientes elementos de juicio como para poder emitir un dictamen imparcial de la sofística en general y de cada uno de los sofistas en particular. De los mayores, por supuesto, que, a fuer de tales, son bien pocos.

No es fácil decir por dónde debemos empezar para clarificar algo que ha sido tan distorsionado o enmarañado, pero nos parece que podemos partir de la consideración del ambiente moral en que hace su aparición la sofística. Subrayemos la prioridad cronológica de una cosa sobre la otra, ya que, según parece hoy

[5] Jaeger, *Paideia*, p. 267.

[6] La bibliografía italiana es muy apreciable en este particular, siendo de mencionarse especialmente los estudios de Mario Untersteiner: *I Sofisti* (Turín, 1949) y de Adolfo Levi: *Storia della Sofistica* (Nápoles, 1966).

bien averiguado y contra lo que se creyó por mucho tiempo, no fueron los sofistas los corruptores —ciertamente no los corruptores originarios— del Estado y la mentalidad ateniense. Pudieron tal vez algunos de entre ellos —y ni siquiera es esto por completo seguro— dar *a posteriori* una justificación filosófica a ciertas tendencias o costumbres, pero unas y otras existían ya, con toda su negatividad moral, de mucho tiempo atrás. Existían no por obra de la filosofía, de la mala desde luego, sino como resultado del nuevo estado de cosas que se produce después de las guerras médicas.

Es muy interesante comprobar —y Atenas es de ello ejemplo sobresaliente— cómo las providencias más acertadas, las mayormente conducentes al bien de la república, llevan igualmente consigo el germen de males futuros. En el duelo oratorio, eternamente célebre, entre Arístides y Temístocles, la historia demuestra cómo ambos tuvieron razón, el uno de inmediato y el otro a la larga. Que no era posible oponerse válidamente a Xerxes sino llevando al mar el teatro de la guerra, y que para esto había que hacerse de una flota lo mayor posible, era sin duda el mejor parecer en aquellas circunstancias, y en haberlo percibido así, antes que ningún otro, estuvo el genio clarividente de Temístocles. Pero Arístides, por su parte, tenía también razón en el temor que abrigaba de que, una vez lanzada Atenas al mar y como fuera de sí misma, convertida en potencia naval, la transgresión de los límites físicos que hasta entonces la habían circundado, llevara consigo la transgresión de los límites morales que, hasta entonces también, la habían mantenido en la observancia de aquella "medida" que era para ella, según se lo habían enseñado su religión y sus poetas, lo "mejor": ἄριστον μέτρον. Ahora bien, esta segunda y fatídica transgresión se cumple puntualmente en la época que sigue a las guerras médicas. Por su posición geográfica, por su armada incontrastable, y por el ascendiente moral, en fin, que le daba el haber encarnado, del principio al fin, la voluntad de "hacer la guerra",[7] Atenas pasa a ser, apenas consumada la victoria final sobre los persas, la primera potencia del Mediterráneo. Podrá Esparta continuar siendo otro tanto en la Grecia continental europea, pero la geocracia espartana apenas si tiene importancia al lado de la talasocracia ateniense.

De manera insensible, sin proponérselo ella expresamente, acaba Atenas por asumir una posición abiertamente hegemónica.

[7] En el sentido, naturalmente, que asumía esta expresión en labios de Clemenceau: *Je fais la guerre, je fais la guerre, et je fais la guerre...*

En un principio, y por virtud de los factores antes indicados, no fue sino el *primus inter pares* en la Liga Marítima que necesariamente hubo de constituirse con objeto de precaver con tiempo nuevas embestidas del Imperio persa, vencido sí, pero intacto y poderoso. Con el tiempo, sin embargo, pasó a ser el *imperator*, y a olvidarse, en esta posición, del interés común de los confederados, para no atender sino al suyo propio. A Atenas fue llevado el tesoro federal, que no debió haber salido nunca de la isla sagrada de Delos, según lo estipulado, y de él se dispuso en adelante no en beneficio de los aliados, sino, en gran parte por lo menos, en la construcción de los grandes monumentos, el Partenón a la cabeza, erigidos en Atenas en los años de paz entre las guerras médicas y la guerra del Peloponeso. Y lo que sobre esto y sobre todo lo demás merece la mayor reprobación —son páginas bien tristes en la por lo demás gloriosa historia de Atenas— fue la política de implacable represión llevada a cabo contra aquellos aliados que, sea por lo que fuere pero con derecho indiscutible, intentaron abandonar una asociación que no podía ser, de acuerdo con su origen y con su naturaleza misma, sino estrictamente voluntaria. Hasta hoy nos estremecen de horror casos como los de Melos, Samos y Mitilene, en uno de los cuales, y ya no en el calor de la acción, sino después de la victoria y con plena deliberación, se llegó al exterminio de toda la población viril adulta, siendo el resto, mujeres y niños, reducidos a esclavitud. Otros actos semejantes y apenas menos reprobables fueron autorizados por el propio Pericles, humano con los suyos pero no con los extraños, y no porque tuviera, ni mucho menos, un natural sanguinario, sino porque ésta es la diabólica condición del poder, artífice de maldad hasta en las mejores naturalezas, como en el otro caso, tan trágicamente paralelo, de Dion de Siracusa. Por la convicción que tenía, y que era absolutamente correcta desde el punto de vista estratégico, de que la disidencia de sus aliados haría vacilar primero, y zozobrar después, al Imperio ateniense, Pericles, con tal de salvarlo y mantenerlo en toda su firmeza, atropelló con todo lo demás. En su célebre oración fúnebre por los muertos en la guerra del Peloponeso, se ufana Pericles de que, según dice, ningún ateniense se vistió jamás de luto por su culpa, pero se guarda bien de decir otro tanto de los miembros de otras ciudades.

Había que recordar estas cosas para darnos cuenta de la descomposición moral a que llegó Atenas, y sin la cual serían inexplicables aquellos hechos y su política imperialista en general. De la aprobación popular, en efecto, dependían todos y cada uno de los actos del gobierno, ya que ni Pericles ni nadie más, hasta la oligarquía de los Treinta, ejerció nunca la dictadura. Si hicieron lo que hicieron, fue porque el espíritu de la *hybris* había hecho presa no sólo en los dirigentes, sino igualmente en las almas de los ciudadanos. La mejor prueba, si alguna fuere necesaria, podría estar en el ostracismo de Cimón, para el cual, como para todos los de su especie, hacía falta un mínimo de seis mil votos. Cimón, en efecto, juntamente con Arístides, había abogado incansablemente por una política de circunspección con los aliados menores y de equilibrio con Esparta; así que su destierro significó el triunfo definitivo de la política contraria, de fuerza y hegemonía. Ahora bien, es muy interesante comprobar, por el testimonio de los historiadores, cómo la nueva mentalidad, la de todos, una vez más, se expresa espontáneamente en pensamientos y locuciones que luego encontraremos en la literatura sofística, pero que, indiscutiblemente, no son de su invención. Ciertas tesis, por ejemplo, como la del derecho del más fuerte y las otras con ella emparentadas, se encuentran ya en términos inequívocos y desde el momento mismo en que se constituye la Liga Marítima, en labios de caudillos atenienses de la altura de Milcíades o de Temístocles, y a ellas se vuelve entusiastamente después del breve paréntesis de temperancia en que tuvieron el mando Arístides y Cimón. El mismo Pericles parece haber compartido esta ideología, aparte de haberla puesto en práctica en su política exterior.[8] No hay por qué alargarnos más en esto. En los estudios más recientes sobre la materia podrá encontrar, quien lo desee, el más minucioso cotejo entre el léxico de los políticos de la época y las tesis que en boca de los sofistas o seudosofistas pone Platón en sus diálogos; y también se encontrará que la prioridad cronológica corresponde de ordinario a lo primero sobre lo segundo.

En conclusión, por tanto, y poniéndonos en el peor de los casos, de lo más que puede acusarse a los sofistas es de no haber reaccionado —como sí lo hicieron, en cambio, Sócrates y Platón— contra la depravación ideológica y moral que ya existía en el seno de la sociedad ateniense, y a lo más de haberla fomentado, pero en ningún caso de haberla creado con sus enseñanzas. Bien grave es ya la falta de quienes, alardeando de ser maestros de la juventud, no supieron enderezar lo que tan manifiestamente

[8] "D'après lui, le droit du plus fort se justifiait pleinement en politique". Curtius, *Histoire grecque*, II, 517.

veían estar torcido, pero no hay por qué exagerarla más. No por ellos sino porque así estaba escrito en el libro de su destino, un nuevo espíritu se había enseñoreado de Atenas en todos los órdenes. No sólo en el orden político, con la proyección de la ciudad al exterior y el apetito consiguiente de dominación, sino en el orden más radical de la inteligencia y de la estimación valorativa. El comercio material y espiritual con tantos pueblos, particularmente tal vez con los jonios de las islas y del Asia Menor, de tanta versatilidad intelectual como molicie en las costumbres, relajó la antigua severidad ática y dio lugar, al vacilar las creencias tradicionales, a la desorientación primero, y luego al escepticismo. En aquellas tierras, en efecto, en Mileto, en Éfeso, en Clazomene, había nacido la filosofía, pero con tal pujanza de variedad doctrinal, tanto allá como al emigrar muy pronto a Italia, a la Magna Grecia, que nadie sabía al fin con cuál imagen del mundo debía quedarse entre las muchas y del todo contradictorias que se le ofrecían. No hay como la confesión que de su experiencia "cosmológica" hace Sócrates en el *Fedón*, para hacernos visible y palpable esta tremenda perplejidad. Porque le haya o no pasado esto realmente al Sócrates histórico, lo incuestionable es que Platón quiso darnos, en una o en otra hipótesis, un documento viviente de la experiencia íntima de la juventud ateniense, fluctuante y a merced de todo viento de doctrina. El resultado final era el desaliento y la renuncia, como decía Sócrates, al estudio del ser.[9] Después de lo cual, no quedaba, como el nuevo horizonte que se abría con la clausura del otro, sino el estudio del hombre y de las disciplinas humanas, y éste fue el que emprendieron, aunque con diferente orientación y a niveles de profundidad muy desiguales, tanto Sócrates como los sofistas. A aquél y a éstos, además, les era común, una vez que los dioses antiguos habían caído de su solio, la apelación a la razón como última instancia dirimente.

"Un día —fue Ortega y Gasset quien lo dijo— los griegos se volvieron locos con la razón." Y este día, podemos añadir, debió de haber coincidido con aquel en que Tales de Mileto formuló la primera proposición filosófica de que se tiene memoria. A partir de entonces, y en la guerra interminable de las escuelas, hay un solo principio que a todas las domina por igual y es su denominador común: el de la primacía incondicionada de la construcción racional sobre los datos de la percepción sensible. "Testigos falsos" llama Heráclito a los sentidos, y esta desconfianza es nada en comparación con la que exhibe la escuela de Elea, al tener ya no por engañosa, sino por inexistente, así de una buena vez, esta pluralidad de seres en que nos movemos y somos. Ni los sentidos ni la tradición tampoco, valen más en adelante, sino tan sólo la razón, y lo que ella justifique y sancione. Con esto se va de calle, entre otras muchas cosas, el viejo Panteón olímpico, de cuya destrucción los mayores responsables no son de ningún modo los sofistas, sino los filósofos presocráticos. En los infiernos, según los pitagóricos, debía estar expiando Homero su criminal fabulación sobre los dioses, y Heráclito por su parte, mucho antes que Platón, reclamaba la proscripción de los poemas homéricos. Lo grave, sin embargo, es que, con la sola y gloriosa excepción de Xenófanes, no se erigía el monoteísmo espiritualista en el lugar que dejaba vacío el politeísmo antropomórfico, sino que los dioses naufragaban sin que en el horizonte apareciera —sea la segunda e inolvidable cita orteguiana— "Dios a la vista".

[9] *Fedón*, 99 d: ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν.

Racionalismo, avidez de saber, espíritu crítico más o menos tornasolado de amoralismo y escepticismo: con estos caracteres, más o menos, ha solido configurarse la Ilustración por antonomasia, la *Aufklärung* del Siglo de las Luces, y con los mismos puede describirse, en justificación de la homonimia, la Ilustración ateniense del siglo v. Dentro de ella, y sin haber sido de ningún modo sus causantes, desempeñan los sofistas una función pedagógica de primera importancia.

La sofística como pedagogía

No sólo desempeñan los sofistas la indicada función, sino que es ella, precisamente, la que a ellos mismos los define y constituye como tales, es decir como "sofistas", dentro del contexto histórico-social en que hubieron de actuar.

Habrá que dar de mano aquí y ahora, por lo tanto, a todas las otras caracterizaciones que encontramos en los diálogos platónicos, en el *Sofista* sobre todo, y de las cuales unas son falsas o por lo menos exageradas, y otras no expresan sino rasgos exteriores o accidentales. Falsa por exagerada, en primer lugar, es la última definición que del sofista se nos ofrece en el diálogo del propio nombre, como ilusionista o mago, en cuanto artífice de engaños o propagador de errores. Ni a todos los sofistas puede medirse por este rasero, ni a todas las obras o

proposiciones de uno en particular. Esto de ver en cada sofista algo así como una especie de Maese Pedro de la sabiduría, con su retablo de maravillas a cuestas y para entretenimiento de incautos, no pasa de ser una caricatura, de uso legítimo tal vez en una guerra sin cuartel, pero inaceptable para la crítica moderna.

Como rasgos accidentales, a su vez, y de ninguna importancia, son los otros dos muy conocidos del carácter itinerante de los sofistas, gente sin asiento fijo, a lo que se dice, y de la retribución económica, fuerte en general, que se hacían pagar por sus lecciones. Ni una ni otra cosa afecta de suyo y directamente a la calidad de la enseñanza, buena o mala por sus méritos intrínsecos. La sedentariedad, es cierto, se aviene mejor de ordinario con el cultivo de la sabiduría *—sedendo et quiescendo homo sapientia perficitur,* dice Dante Alighieri—, pero está muy lejos de ser una norma absoluta. Sin salir del mundo griego, Platón y Aristóteles resultan bastante móviles en comparación con el sedentarismo de Sócrates, y en la historia de la filosofía habrá que llegar hasta Kant para encontrar un caso semejante. Por otra parte, y cuando se ven las cosas más despacio, se comprueba cómo esta movilidad es más aparente que real, o en todo caso obedece a razones muy sólidas y no a ningún mal de San Vito en la conducta de la vida. Para no citar sino a dos de los mayores sofistas: Hipias y Gorgias, uno y otro tenían domicilio permanente, desde el punto de vista legal por lo menos, en su patria de origen, y si salieron con cierta frecuencia, fue como embajadores de sus respectivas ciudades. Lo que pasaba, en realidad, es que combinaban su magisterio con sus misiones diplomáticas, ni más ni menos que lo hacen, hasta hoy, los diplomáticos intelectuales que son igualmente profesores huéspedes en el país de su misión.

Vengamos a la otra característica, o cargo si queremos, de hacerse pagar los sofistas por su magisterio, y que no deja de ofrecer interés en la historia de la educación. Platón, claro está, podía ufanarse gentilmente de impartir sus enseñanzas gratuitamente como rico aristócrata que era; pero ni tenía derecho a denostar a quienes no estaban en condiciones de hacer otro tanto, ni podía tampoco, en este capítulo, alardear más de la cuenta. Porque si es verdad que en la Academia platónica no se cobraba ningún estipendio formal por la enseñanza, también lo es que de esta merma se resarcía más que

ampliamente con los muchos y cuantiosos donativos que en todo tiempo parece haber recibido de discípulos y adictos; espléndidos fueron, por lo que se cuenta, los de Dion de Siracusa. Y como quiera que haya sido, lo único a que debe atenderse, y que decide definitivamente la cuestión, es que nadie ha podido demostrar que el magisterio, de cualquier especie o grado, deba ser una excepción a la norma de justicia, evidente por sí misma, de que a todo trabajo debe corresponder una retribución congruente, "Digno es el obrero de su salario": son palabras de Cristo, y con referencia explícita a algo superior aún al trabajo intelectual, como era el ministerio apostólico. "Quien sirve al altar vive del altar", dijo por su parte San Pablo, y por más que él mismo se jactase de subvenir a sus necesidades exclusivamente con su trabajo de artesanía. Gran nobleza espiritual, sin duda, cuando esto puede ser, pero de ningún modo mandamiento general. Nobleza y heroismo a la par, heroismo sublime, en el caso de Sócrates, reducido a "pobreza infinita", según lo dice él mismo, por cumplir su misión. Caso, éste sí, sin par y sin segundo, aun entre los mismos socráticos. Por lo demás, y dicho sea sin mengua alguna de la veneración que nos merece, no se ve cómo hubiera podido cobrar Sócrates, así lo hubiera querido, por lo único que hacía: un examen de conciencia de su interlocutor, y casi siempre a regañadientes de este último. Fuera de esto, y como lo decía él mismo —y no por ironía, sino con manifiesta sinceridad— no "enseñaba" nada en absoluto.

Platón es lo suficientemente grande como para poder decirle sin rodeos que en su desestimación de los sofistas, por el solo hecho de hacerse pagar, estaba redondamente equivocado. Era simplemente la obcecación o la miopía de la vieja casta aristocrática —a la que Platón pertenecía sin quererlo y sin poder remediarlo— la que los llevaba a colocar, en el mismo plano desestimativo, a cualquiera que "vendía" lo suyo; primero a los artesanos y después a los representantes de estas profesiones liberales que iban abriéndose camino: el médico y el profesor. No concebían aquellos hombres que pudiera venderse la sabiduría, y en esto tenían razón; pero lo que no veían es que no es aquello lo que vende el maestro, sino su trabajo, su "fuerza de trabajo", como dirá Marx. Hasta él hubo que esperar para poner todo esto definitivamente en claro, y debemos, por tanto, ser indulgentes con quienes apenas si empezaban a percibir la naturaleza y el valor del trabajo no como hecho bruto, sino

como fenómeno ético-social. Con la nueva visión que hoy tenemos, y en el caso concreto de los sofistas, parece que, en conclusión, deba imponerse el siguiente juicio de Marrou:

"En aquellos grandes antepasados nuestros —es un profesor el que escribe— saludamos a los primeros profesores de enseñanza superior, en una época en que no se había conocido sino a entrenadores deportivos, jefes de taller y, en el plan escolar, a humildes maestros de escuela. A despecho de los sarcasmos de los socráticos, imbuidos de prejuicios conservadores, hemos de respetar en ellos, por encima de todo, este carácter de hombres del oficio, para quienes la enseñanza es una profesión y cuyo éxito comercial acredita su valor intrínseco y su eficacia social."[10]

Maestros, por tanto, o más ampliamente aún, educadores: he ahí lo que son los sofistas y lo que constituye, además, su único denominador común. En el diálogo platónico que lleva su nombre, Protágoras, el príncipe de la sofística, declara abiertamente que por esto nada más, por "educar a los hombres" (παιδεύειν ἀνθρώπους), es él un sofista.[11] Es un título que Protágoras reivindica con orgullo, y en razón precisamente de tenerlo por sinónimo de educador. Tan es así, que Protágoras se apresura a agregar que bien pudieron haberse llamado sofistas personajes como Homero, Hesíodo y Simónides, todos los cuales fueron verdaderamente educadores, sólo que "bajo la máscara de la poesía".

En adelante, pues, hemos de tener por sofistas tan sólo a aquellos de quienes nos consta que asumieron, clara y efectivamente, esta función educativa. Es ésta una advertencia muy importante, ya que, dejándose llevar de la antisofística platónica, la posteridad se complació en ponerles el marbete de sofistas no sólo a quienes Platón llama explícitamente con este nombre, sino a todos aquellos en cuya boca pone el mismo Platón cualquier atrocidad, sea la que fuere. A estos personajes, unas veces muy reales como Critias, otras apenas conocidos como Trasímaco, y otras, en fin, prácticamente míticos como Calicles (de cuya existencia misma no tenemos otra noticia que la del *Gorgias* platónico), se aplica hoy, en la crítica más reciente, la denominación de "seudosofistas". Abominable fue, desde luego, Cri-

[10] Marrou, *op. cit.*, p. 91.

[11] *Prot.* 317 b. Es casi seguro que lo haya dicho así el Protágoras histórico, por el cual, además, siente Platón, inequívocamente, admiración y respeto.

tias, el tío de Platón y la figura más siniestra entre los Treinta Tiranos, y abominables son, a su vez, las doctrinas que Calicles y Trasímaco sustentan, respectivamente, en el *Gorgias* y en la *República*. No por esto, sin embargo, fueron real y verdaderamente sofistas, por la simple razón de que no nos consta que ninguno de ellos haya desempeñado una función propiamente pedagógica. Limitándonos a aquellos que, por el contrario, sí la ejercieron ostensiblemente, y limitándonos, en segundo lugar, a los mayores de entre ellos, podemos, en definitiva, quedarnos con estos cinco nombres: Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico y Antifón. De ningún otro necesitamos para darnos cabal cuenta del aporte de la sofística en el campo de la educación.

La filosofía de la educación en Protágoras

Por Protágoras hemos comenzado, como tenía que ser, y no lo dejaremos, ya que él, con mayor autoridad que otro alguno, nos expone en sus grandes líneas, y bellamente por cierto, la teoría sofística de la educación. A falta de sus escritos propios, de que no quedan sino fragmentos, tomaremos como texto básico el *Protágoras* platónico. Todos lo hacen así, por lo demás, ya que, según se reconoce generalmente (y lo comprueba, además, el cotejo que se ha hecho entre el texto platónico y los fragmentos protagóricos que nos quedan), el diálogo platónico refleja tan fiel como maravillosamente el pensamiento pedagógico del gran sofista.

A la declaración de Protágoras, de que su oficio o profesión consiste en "educar a los hombres", sigue naturalmente la pregunta de Sócrates, quien desea que su interlocutor precise cuál es exactamente el propósito de esta nueva *paideia,* tan distinta en apariencia de la tradicional. A esto contesta Protágoras de varios modos, todos los cuales se completan entre sí. En primer lugar, no se trata de una educación que sea simplemente una ampliación de la conocida hasta entonces, y en la misma línea, ya que expresamente rechaza Protágoras la polimatía de otros sofistas: Hipias a la cabeza, que agobian al alumno con cosas tales como cálculo, geometría, astronomía y música. Nada de eso le interesa a Protágoras, sino esto otro: "El objeto de mi enseñanza —dice— es el buen consejo que cada uno debe tener en sus asuntos personales, a fin de que pueda administrar su casa lo mejor posible; y en lo que res-

pecta a la ciudad, que pueda hacerse en ella del mayor poder posible, por la acción y la palabra".[12] De lo que se trata, pues, según comenta Sócrates, es del arte de la política (πολιτικὴ τέχνη), y con ello, añade, de la formación de buenos ciudadanos. Con gran énfasis asiente Protágoras a esta interpretación, y en otras importantes variantes verbales de su pensamiento, dice poco después que también podría designarse el objeto de su enseñanza como la "virtud" política o como la sabiduría política (πολιτικὴ ἀρετή, πολιτικὴ σοφία).

No hay por qué entrar en más pormenores para percibir de súbito cómo estamos efectivamente en presencia de algo absolutamente inédito hasta entonces; de algo jamás trillado ni entrevisto en las rutinas escolásticas tradicionales. Lo que ofrece Protágoras es una enseñanza (μάθημα), eso sí, pero una enseñanza cuyo fruto no es la trasmisión de un conjunto de nociones hechas o de reglas técnicas, sino la aparición, en el alma del educando, de este "buen consejo" o "prudencia" (εὐβουλία), que lo perfecciona no en ningún orden particular, técnico o científico, sino en el orden supremo y general de lo humano propiamente dicho. Protágoras habla, es verdad, de "política"; pero si algo sabemos hasta la saciedad, es que para los griegos, sin ninguna excepción, lo político es, en todo y por todo, coextensivo de lo humano. A despecho de los extravíos en que puedan haber incurrido los sofistas, hemos de reconocer honradamente que es a ellos a quienes debemos, a Protágoras desde luego, el haber formulado por primera vez, como el último y más alto fin de la educación, el de la formación integral del hombre. En su pura formalidad por lo menos, este postulado es en absoluto irreprochable, y por más que luego venga coludido, en su concreción material, con el apetito de poder. No anticipemos, sin embargo, sino dejémonos llevar del movimiento del diálogo.

Maravilloso le parece a Sócrates —no lo dice esta vez por ironía, sino porque así es— un plan educativo de tal altura, ya que la ciencia política es, como lo dirá Aristóteles más tarde, "supremamente arquitectónica". La única duda que le asalta, pero es fundamental, es la de si tal ciencia podrá realmente enseñarse. La primera impresión es que no puede serlo, ya que, por lo que puede verse, los hijos de los grandes estadistas, sin excluir al mismo Pericles, no suelen emular a sus padres en su pericia de los negocios públicos; ahora bien, no es de creer que aquellos

[12] *Prol.* 319 a: ...ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

hombres ilustres hayan descuidado tan importante capítulo en la educación de sus hijos, y si lo descuidaron, fue por estar convencidos de que se trata de algo que depende del genio natural y no de la educación. Por otra parte, y como en confirmación de lo mismo, está lo que a diario puede verse en las asambleas populares. Cuando en ellas se ventila algún asunto técnico, como construcción de navíos o de edificios, por ejemplo, no se oye sino a los expertos; y si se levanta para opinar cualquier profano en la materia, se arma tal alboroto que ni siquiera le dejan subir a la tribuna. Cuando, por el contrario, se discute algo concerniente a la administración de la ciudad en general (περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως), a cualquiera se le permite tomar la palabra, y no sobreviene la rechifla sino cuando el espontáneo ha dicho tales o cuales despropósitos. ¿Cómo interpretar, entonces, estos hechos sino como indicios manifiestos de que la aptitud política es una disposición nativa y no un conocimiento adquirido? En esta creencia ha estado y estará Sócrates, mientras Protágoras no le demuestre que no sólo la "virtud política", sino la virtud en general, es algo que puede enseñarse.[13] Habrá que demostrar, en otros términos, no sólo que la educación puede extenderse a una esfera de objetos incomparablemente superior, sino que, más aún, puede pasar de la inteligencia al carácter, del *logos* al *ethos* del hombre, para hacerlo no sólo sabio, sino virtuoso. No sin emoción, por cierto, pasa uno por estos textos venerables, que son como la aurora del pensamiento pedagógico en su mas alta ambición.

Muy larga y reposadamente responde Protágoras a la formidable cuestión planteada por Sócrates. Muy platónicamente, además, ya que su discurso sobre la educación lo inicia el sofista con un mito al que sigue luego la argumentación racional, y si bien Platón suele de ordinario invertir este orden, el filósofo y el sofista convienen en la evidente afición que uno y otro tienen por la alegoría como vehículo auxiliar —pero de gran auxilio— de su pensamiento. Como quiera que sea, el bello mito de Prometeo y Epimeteo, que Platón pone en boca de Protágoras, va como sigue.[14]

[13] *Prot.* 320 c: ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή.

[14] Como salta a la vista, este mito es un desarrollo del otro y más antiguo mito de Prometeo que encontramos en la conocida tragedia de Esquilo. Pero quién haya sido el autor de este desarrollo, si Platón o Protágoras, es cuestión hasta hoy discutida. La elaboración artística es, desde luego, de Platón; pero en cuanto al mito en sí mismo, prevalece hoy la opinión de que es de Protágoras, quien lo habría expuesto en su

Al ordenar que se poblase este mundo de seres vivos: hombres y animales, encargó Zeus a Prometeo y a su hermano Epimeteo que distribuyeran convenientemente entre todos ellos los distintos dones o cualidades de que cada especie había menester para poder vivir y sobrevivir en la lucha que inevitablemente había de venir entre las especies. Al recibir este encargo común, Prometeo tuvo la debilidad de dejarle a Epimeteo, quien por lo visto quería lucirse, toda la ejecución de la obra. Con el mayor éxito procedió Epimeteo entre los animales, dando a cada especie los órganos e instintos necesarios tanto para dominar las inclemencias del medio como para defenderse de los ataques de especies mejor dotadas. Pero tanto cuidó Epimeteo de los animales, que cuando llegó al hombre se dio cuenta de que había agotado la provisión de bienes y mercedes que había recibido del padre Zeus, y que, en tanto que los demás vivientes estaban armoniosamente equipados, el hombre, él solo, se encontraba desnudo, inerme y desvalido a no poder más. En tan crítica situación, el sagaz Prometeo hubo de acudir en auxilio de su imprudente hermano; y como no era cosa de ir a Zeus con nuevas demandas, lo mejor que se le ocurrió fue robar del taller de Hefestos el fuego y las artes del fuego (ἔμπυρος τέχνη), y hacer de todo ello donación a los hombres. Con esto pudieron los humanos hacerse de útiles con los cuales les fue posible labrar la tierra y fabricarse casas y vestidos. Lo único que no pudieron hacer fue organizarse entre sí y vivir en ciudades, ya que para esto no bastaba la sabiduría útil para la vida (ἡ περὶ τὸν βίον σοφία), la única que llevaba consigo el don del fuego, sino que era menester, además, la sabiduría política (πολιτικὴ σοφία); ahora bien, esta última no podía ya Prometeo hurtarla de ninguna parte, porque estaba sólo en el alcázar de Zeus y bajo su más celosa vigilancia. Faltos de ella, vivían los hombres en perpetua guerra entre sí; y de no remediarse las cosas, era fatal que la raza humana acabara por extinguirse.

"Zeus, entonces —así termina el mito—, temiendo que nuestra especie no terminara por perecer del todo, ordenó a Hermes que llevara a los hombres el respeto y la justicia, ornamento de las

tratado *Sobre el estado original* (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως). Ya Schleiermacher se negó a contar este mito entre los propiamente platónicos, y tanto Untersteiner como Levi, entre los modernos, son de la misma opinión. En las obras perdidas del sofista habría estado, a juzgar por los fragmentos que de ellas conservamos, la teoría de la educación que le atribuye el diálogo platónico. Cf. Adolfo Levi, *Storia della Sofistica*, p. 94.

ciudades y vínculos creadores de amistad."[15] Al preguntarle Hermes si a todos los hombres sin excepción debían darse los nuevos dones, o tan sólo a algunos, como sucede con las diversas habilidades técnicas, contestó Zeus que a todos por igual, ya que las ciudades no podrían subsistir si una minoría tan sólo estuviera animada de aquellos sentimientos, por cuya percepción se distingue precisamente el hombre del resto de los animales. Un monstruo y no un hombre sería el que de ellos careciese, y por esto ordenó finalmente el providentísimo Zeus —con un rigor que no era sino el necesario complemento de su clemencia —que se promulgara una ley en virtud de la cual habría de darse muerte, como a un "flagelo de la ciudad", a todo aquel que fuese en absoluto incapaz de participar del respeto y la justicia. Aquí termina el mito, y Protágoras, pasando luego al discurso racional,[16] saca la moraleja de que no debe extrañarle a Sócrates que cualquiera tenga libre voz en las asambleas populares, ya que en el alma de todo hombre reside, por don divino y *a nativitate*, la percepción de aquellos valores que son el fundamento radical de toda convivencia social y política.

Lo haya dicho realmente Protágoras o Platón o quien haya sido, es algo que no tiene la menor importancia ante la magnitud del descubrimiento. Con plena conciencia reflexiva, y ya no sólo como intuición poética, según estaba en Hesíodo, se enuncia ahora la proposición fundamental de que el hombre viene a este mundo con el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Sentido espiritual, desde luego, pero tan cierto como los demás sentidos, externos o internos, que lleva consigo nuestra composición psicosomática. He ahí lo que expresan, real y verdaderamente, estos términos de αἰδώς y δίκη que, a partir de Hesíodo, penetran toda la moralística griega, y que alcanzan su plena madurez conceptual en el *Protágoras* platónico. Conciencia moral y conciencia del derecho, como traduce Robin, o quizá mejor —porque se trata de algo anterior a la percepción de toda norma concreta— sentido o sentimiento, según la versión de Nestle: *Rechts und Sittlichkeitsgefühl*.[17]

Con este Apriori moral, ínsito en nuestra naturaleza, y que

15 *Prol.* 322 c.

16 *Ib.* 324 d: οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ, ἀλλὰ λόγον.

17 En una traducción lo más literal y lo menos perifrástica posible, hemos traducido, como en el pasaje del *Protágoras* antes citado, αἰδώς por "respeto" y δίκη por "justicia". Está correcto, así lo creemos, sólo que a condición de tener presente que se trata del "respeto" kantiano (*Achtung*) por la ley moral, y de la "justicia" no como acto, sino como sentimiento.

sólo el empirismo más grosero puede desconocer,[18] tiene que contar ante todo la educación del carácter y los hábitos morales. Es en este terreno, mucho más que en el intelectual, donde se nos revela el más profundo sentido de la educación: no tanto un trasmitir o introducir como un sacar (*educere*) del patrimonio espiritual nativo todas las riquezas o virtualidades que alberga.

No cualquiera, sin embargo, puede ayudar al educando en esta operación —en sacar de sí mismo lo bueno y no lo malo—, sino sólo el maestro. De aquí la necesidad de la educación, la cual opera, es cierto, sobre disposiciones innatas, pero que sin el magisterio no llegarán nunca a su perfecto desarrollo; y por esto puede concluir Protágoras, con perfecta coherencia, con la tesis de que la virtud, si se la considera en su plena eclosión, es algo que puede enseñarse. "No el arte del carpintero o del alfarero, sino la justicia, la templanza, la santidad, o para decirlo en una palabra, la virtud propia del varón (ἀνδρὸς ἀρετή)".[19]

¡Qué distinto, este Protágoras de su diálogo homónimo, de aquel otro tan tocado de incredulidad o escepticismo, y que asimismo se nos exhibe, con iguales o mayores garantías de autenticidad, en otros diálogos platónicos! A reserva de mirar más tarde si es posible conciliar una y otra imagen entre sí, veamos por lo pronto cómo enmarca Protágoras, dentro de la nueva concepción, todo el programa educativo.

La educación, si bien se considera, comienza en la infancia y dura toda la vida.[20] Comienza en la intimidad de la familia, donde los padres, la nodriza y el pedagogo deben ante todo despertar y dirigir el sentido moral del niño, haciéndole ver lo que es justo o injusto, bello o feo, piadoso o impío, y obligándole a que se comporte en consecuencia. Si obedece por sí mismo, nada mejor, y si no, habrá que emplear las amenazas y aun los golpes, como cuando enderezamos una vara torcida.

A la escuela va el niño ya mayorcito, a aprender letras y

[18] Muy lejos está de desconocerlo, a nuestro modo de ver, Santo Tomás de Aquino, a quien indebidamente suele presentarse como un empirista radical. En el fondo viene a decir lo mismo que Protágoras —sólo que poniendo en lugar de Zeus al Dios verdadero— cuando afirma que hay en nosotros una luz de la razón natural, gracias a la cual discernimos el bien del mal, y la cual no es sino la impresión, en nosotros, de la luz divina: *Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum... nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Sum. theol.* Ia IIae, q. 91, a. 2.

[19] *Prot.* 325 a.

[20] *Ib.* 325 c: μέχρι οὗπερ ἂν ζῶσι.

música. En este punto nada innova Protágoras, fuera tal vez de hacerse conciencia expresa del valor formativo de la música en la formación del carácter. De quien ha sabido imbuirse profundamente en el espíritu de la música, puede decirse que resulta al fin "equilibrado, rítmico y armónico, y más capaz, por esto mismo, para la palabra y para la acción, porque toda la vida humana tiene necesidad de ritmo y de armonía".[21] En labios de Protágoras ha puesto Platón estas sublimes palabras, pero son bien platónicas, y en cualquier hipótesis hay aquí un pensamiento común, como lo demuestran tantos lugares de la *República* y éste de las *Leyes*, con referencia explícita al canto coral: "Y a cuanto de la voz se dirige a la educación del alma para la virtud, habiendo de llamarlo de algún modo, lo llamamos música".[22]

Con esto y con lo que por su parte le toca al maestro de gimnasia en la cultura física, absuelve su cometido la educación, tal y como hasta entonces se había entendido. Ahora, empero, en esta época de la Ilustración, no se concibe que la educación pueda terminar en la escuela, sino que prosigue, "mientras dura la vida", en la escuela mayor de la Ciudad. Muy de propósito traza Protágoras el paralelo entre el educador escolar y el Estado, porque así como el primero obliga a sus alumnos a copiar y aprender la página que les escribe, así también la Ciudad obliga a los ciudadanos a aprender las leyes y a conformar su vida a ellas.[23] Y tendrá que hacerlo, como el niño con la composición del maestro, por la buena o por la mala; a cuyo propósito expone Protágoras, muy ampliamente, una concepción de la justicia punitiva hasta entonces desconocida, y según la cual no es la pena una venganza, como en los tiempos antiguos, sino una reforma moral del delincuente y una admonición para los demás: una función educativa, en suma, del derecho penal. "En presencia, por tanto, de un esfuerzo público y privado de tal índole, hacia la promoción de la virtud, ¿todavía te extraña, Sócrates, que la virtud sea algo que puede enseñarse, cuando lo sorprendente sería más bien, y con mucho, lo contrario?"[24] Que sea, por otra parte, la más difícil didáctica, es algo que va de suyo, porque se trata, en suma, de la formación del perfecto

[21] *Ib.* 326 b.

[22] *Leyes*, 673 a.

[23] *Prot.* 326 c: ἡ πόλις αὖ τούς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν.

[24] *Ib.* 326 c.

ciudadano, del hombre que en su constitución espiritual por lo menos, la que de él depende, es "bello y bueno".[25] Y como Protágoras se cree capaz de tanto, considera que debe dársele la retribución adecuada a tan alta educación. Pero no le mueve, contra lo que ciertos envidiosos insinúan, el espíritu de lucro, ya que su modo de cobrar es el siguiente: "Al terminar de recibir mis lecciones, me paga el discípulo, si quiere, el precio fijado por mí; y si no, vamos a un templo, y allí declara aquél, bajo la fe del juramento, el precio en que estima mi enseñanza, y hace allí mismo el depósito correspondiente".

Con este toque de perfecto *gentleman* —cualidad que no pierde en ningún momento del diálogo— pone fin Protágoras a su discurso sobre la educación. Y si Platón ha querido poner tan de manifiesto esta *gentleness* del ilustre sofista, es tal vez porque, pese a todas sus excelencias, el ideal pedagógico de Protágoras no va más allá de la *respectability,* como dice Adolfo Levi,[26] ni más ni menos que en la sociedad victoriana o en las universidades británicas hasta época muy reciente.[27] La educación, ciertamente, tiene por meta suprema la virtud, y más en concreto la práctica de una pluralidad de virtudes, con sincero afán, además, y sin ninguna hipocresía. La *respectability,* en este caso, no es máscara de vicios, sino expresión espontánea de una actitud interior genuinamente asumida. No obstante, lo que hay que observar y practicar, sin ponerlo en cuestión, es la moralidad socialmente vigente y el derecho positivo. A Protágoras le basta con saber que las leyes en vigor son "obra de antiguos y buenos legisladores", y no hay más que averiguar. No hay, en otras palabras, una apelación a lo Absoluto, a la suprema instancia del Valor.

Con Platón vendrá esto y todo lo demás que esto mismo reclama. Protágoras, por su parte, parece confinarse a la inmanencia humana; y en este sentido, con referencia a la realidad ético-social, es perfectamente inteligible la conocida sentencia del célebre sofista, de que el hombre es la medida de todas las cosas. Hoy todavía se discute interminablemente si Protágoras

[25] *Ib.* 328 b: πρὸς τὸ καλὸν κἀγαθὸν γενέσθαι.

[26] *Storia della sofistica,* p. 92.

[27] Es un paralelo histórico que se impone y que ilumina recíprocamente ambos términos. Lo más parecido al καλὸς κἀγαθός de los griegos es el *gentleman* británico, cuya formación es, en el siglo XIX, el ideal universitario en Oxford o Eton —así lo dice textualmente el Cardenal Newman—, ni más ni menos que la del tipo correspondiente en la concepción pedagógica de Protágoras.

dio realmente al principio del *homo mensura* el alcance gnoseológico y metafísico que Platón le atribuye en el *Teetetes,* o si, por el contrario, no tuvo aplicación práctica sino en el campo de la educación. Actualmente tiende a prevalecer esta última interpretación, y en todo caso es la única que de momento nos interesa.

De igual o quizá de mayor importancia, y desde cualquier punto de vista, es la otra proposición que, desde la antigüedad hasta nuestros días, ha solido atribuirse a Protágoras en los siguientes términos: "En lo tocante a los dioses, no puedo saber ni si existen ni si no existen, ni qué forma puedan tener. Hay, en efecto, muchas cosas que impiden este conocimiento, como son la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana".

Sobre este pasaje es eterna también la batalla de los eruditos, pero siempre será permisible la interpretación ingenua, o mejor aún, la humilde intelección de un texto que, a decir verdad, no requiere interpretación alguna: tan transparente es. Ni teísta ni ateísta se confiesa Protágoras, con encantadora sinceridad. No sólo, sino que consta igualmente, por testimonios auténticos, que "personalmente reconocía el hecho positivo de la religión y la innegable significación de ésta para el hombre como ser social".[28] No se opone a la religión oficial, pero en su interior mantiene una *epoxé* estrictamente neutral. Ni es tampoco Protágoras, en este particular, ninguna excepción en el medio en que vive, el de la *élite* cultural ateniense, donde nadie prácticamente, llámese Sócrates o Pericles, cree en los dioses homéricos, sino que, todos también y para la solución de cualquier problema, apelan a la razón. En esto convienen todos por igual, en esto que imprime su carácter o su sello más propio a la época de la Ilustración.

De la *élite* y no de la masa popular, conviene subrayarlo, era esta ideología. El pueblo, en efecto, reaccionaba de tiempo en tiempo, pero siempre frenéticamente, contra estos "impíos", y promovía contra todos el consabido proceso de "impiedad". A esta acusación sucumbe el ateniense Sócrates, irrevocablemente ligado a su ciudad en la vida y en la muerte. Los extranjeros, en cambio: Anaxágoras de Clazomene, Protágoras de Abdera, apelan honorablemente a la fuga, llevándose consigo la tristeza de la quema de sus libros en el ágora ateniense. A Protágoras, además, le espera el trágico destino de zozobrar en la tempestad

[28] Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos,* México, 1952, p. 189.

que se abate sobre su navecilla. Con gran hidalguía, Platón le rinde, en otro de sus diálogos, este homenaje: "Murió, si no me engaño, casi septuagenario y después de cuarenta años de ejercer su profesión (ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα). En todo este tiempo, y hasta el día de hoy, jamás desfalleció su gloria."[29]

La Retórica y sus vicisitudes

Si a todos los demás sofistas aventaja Protágoras, tanto por su personalidad como por su visión tan amplia como profunda de la educación, no por esto es desdeñable, antes todo lo lo contrario, la aportación particular de los otros cuatro antes mencionados como grandes sofistas: Gorgias, Pródico, Hipias y Antifón. Lo que realmente fue la educación sofística, no podemos entenderlo sin considerar, así sea muy de pasada, estos aspectos complementarios o instrumentales del programa general.

Gorgias, en primer lugar, es el gran maestro de la retórica, más necesaria en esta época que en otra alguna y en una democracia directa, como era el régimen político ateniense. A Atenas, pues, lleva Gorgias, natural de Leontini, ciudad jónica de Sicilia, esta nueva disciplina, la retórica; nueva, por supuesto, en cuanto que comprendía una complicada preceptiva de que no se tenía idea en las otras ciudades del mundo helénico. Por el autorizado testimonio de Aristóteles sabemos, en efecto, que la retórica nació en Sicilia, y que sin haber sido propiamente descubierta por Gorgias, fue él quien la llevó a su extrema perfección técnica.[30]

En Atenas estuvo Gorgias, según se cuenta, ya tarde en su vida, pero todavía en la plenitud de su inteligencia y de sus facultades oratorias. La historia nos ha conservado, con toda precisión y abundantes pormenores, el recuerdo de su primera visita, efectuada el año 427. Iba Gorgias como jefe de la embajada que su ciudad, Leontini, acordó enviar a Atenas para pedir su ayuda en la lucha que las ciudades jónicas —y por esto emparentadas en cierto modo con Atenas— sostenían con las otras poblaciones, dóricas o cartaginesas, de Sicilia. Fue un paso decisivo y de trascendencia incalculable en la historia de Atenas, ya

[29] *Menón*, 91 e.

[30] A Pericles, por supuesto, ninguna falta le hizo aprender el arte oratorio ni de Gorgias ni de otro alguno, para dominar a sus conciudadanos por su palabra. El genio está siempre por encima de cualquier escuela o receta.

que es entonces cuando tiene principio la infortunada intromisión de Atenas en los asuntos de Sicilia, hasta el lamentable epílogo de la ejecución de Nicias en Siracusa.

Gran éxito tuvo el embajador Gorgias en su misión oficial, y por lo menos igual, si no mayor aún, en la sociedad ateniense, literalmente vencida del hechizo de su arte oratorio. El historiador Ernest Curtius lo describe del modo siguiente:

"Era algo absolutamente nuevo para los atenienses. Los discursos de Gorgias, en efecto, ofrecían el más fuerte contraste con la severidad y solidez de la elocuencia de Pericles. Como arrebatadora música actuaban en los oídos de los atenienses, que iban a escuchar al orador no sólo en el ágora, sino en sociedades privadas o inclusive en el teatro. Actuaban estos discursos por su gracia irresistible y su abundancia de imágenes; por sus giros ingeniosos y poéticos, por su riqueza ornamental y la resonancia de la dicción. Los pensamientos, por su parte, se sucedían unos a otros en encadenamiento rítmico, en forma de dejar la impresión final de una consumada obra de arte."[31]

Moneda de mejor ley era, sin duda, la elocuencia sólida y severa de Pericles, como dice Curtius; la oratoria que no tiene otro fulgor sino el del pensamiento mismo. Pero así es la gente, que se va tras de la moda, y así son los pueblos, hasta los más civilizados por lo visto, que suelen trocar oro por baratijas. Los atenienses primero, y en pos de ellos las escuelas retóricas en general, se ponen a aprender con furor las recetas retóricas, y en particular las tres "figuras gorgiánicas", como fueron llamadas: antítesis, paralelismo de miembros de frases iguales (ἰσόκωλα), asonancia final de estos miembros (ὁμοιοτέλευτον).

Como preciosismo puro vemos hoy todo esto, pero la verdad es que de esta preceptiva y de la que sobre ella se fue progresivamente elaborando, vivió por largos siglos la elocuencia griega y luego la romana. Hay incluso ciertos secretos del arte que hoy nos escapan, y no porque no los conozcamos abstractamente, sino porque nuestro oído no percibe ya estos matices, como la acertada combinación de sílabas largas y breves en orden a la musicalidad del período. De nadie menos que de un orador tan genuino como Cicerón, por ejemplo, se ha comprobado la extrema atención que da a las cantidades silábicas no sólo en sus discursos, sino en su prosa en general. En ella es constante y metódico, a juicio de los entendidos, el empleo de ciertos pies métricos, como el dáctilo y el espondeo.

[31] Curtius, *Histoire grecque*, vol. III, p. 256.

Todo ello podrá haber pasado, pero lo que queda en la historia es la intención que anima las grandes empresas del espíritu. Pese a todo su recetario de caducidad inevitable, la antigua retórica, en tanto que arte de la palabra, merece el respeto debido a la palabra, y no sólo la retórica, sino la estilística en general. La crítica moderna es prácticamente unánime en cuanto a reconocer que Gorgias fue también el creador de la prosa artística sin distinción de géneros; antes de él, la poesía tan sólo había sido del dominio del arte.

Muy importante fue también la contribución de los demás sofistas en otros campos de la educación literaria conectados con la retórica, y hasta entonces prácticamente vírgenes. De los sofistas es la fundación de la gramática y el estudio a fondo de la estructura y leyes del lenguaje. Protágoras escribe un tratado *Sobre la corrección de las palabras* (ὀρθοέπεια), Pródico estudia infatigablemente la etimología, la sinonimia y la precisión del lenguaje, e Hipias, por último, escribe sobre los sonidos, la cantidad silábica, los ritmos y la métrica. Podrán haber errado mucho, como era natural, y sobre todo en Etimología, ciencia de nuestros días apenas o poco menos, ya que su único fundamento sólido no puede ser otro que el de la filología comparada. ¿No desbarra también en etimologías, y de lo más lindamente, el Sócrates platónico del *Cratilo?* ¿A qué, entonces, ensañarse en otros diálogos con el bueno de Pródico, el más inofensivo de los sofistas, preocupado no más que de sacarle a cada palabra todo su jugo? Con esto dio la base a la definición del concepto a la manera socrática, como se reconoce hoy unánimemente.[32] Y aún haciendo abstracción de esta propedéutica, todo escritor tendrá siempre que sentir profunda simpatía por aquellos hombres que, en la historia de la cultura, sintieron por primera vez, y lo elevaron a dignidad profesional, el culto y el amor de la palabra.

Por razones estéticas, en suma, por el virtuosismo o rebuscamiento de ciertas técnicas, podrá censurarse la educación oratoria de los sofistas, pero en el terreno ético —donde han sido ellos la cabeza de turco de toda corrupción moral— parece inimpugnable, tomada por sí sola, una didáctica que no trata de comunicar otra cosa que el dominio de la palabra. "No hay, pues, un inmoralismo radical en la primera sofística."[33]

Si las cosas llegaron con el tiempo a presentarse de otro modo, ya que de lo contrario sería inexplicable la reacción socrático-

[32] Untersteiner, *I Sofisti,* p. 265.
[33] Rodríguez Adrados, *op. cit.,* p. 241.

platónica, debióse simplemente a que la retórica no supo conservar la función ancilar que normalmente le compete en un plan de educación total, sino que, inconscientemente tal vez, pasó a reivindicar para sí la supremacía absoluta. En la concepción ciceroniana del orador como *vir bonus, dicendi peritus,* hay algo, la *bonitas,* que no puede, evidentemente, darlo la retórica, sino sólo la educación moral. Fue en esto en lo que no se reparó debidamente, y de ahí que el *rhetor* acabara por desplazar o suplantar al *philosophus.* Lo único que importaba era dominar en la asamblea, en la cual, como decía Fénelon, "todo dependía del pueblo, pero el pueblo, a su vez, dependía de los oradores".

Es en el *Gorgias* platónico tal vez, donde la retórica se propasa hasta reclamar, como dice Alfred Croiset en su comentario, la formación total del alma. En boca del príncipe de la retórica (si ficción o verdad poco importa, pero ésta era la orientación fatal) pone Platón la extraordinaria tesis de que el "poder de persuasión", en que consiste la retórica, "es en verdad el bien supremo (μέγιστον ἀγαθόν); el que da, a quien lo posee, la independencia para sí mismo y la dominación sobre los demás en su ciudad".[34] La retórica viene a ser, entonces, algo así como el anillo de Giges, y para el mismo fin, o sea para dar satisfacción cumplida a la pasión de mandar.

Pero con decir no más —objeta luego Sócrates— que la retórica es un poder de persuasión, no damos suficientemente razón de su esencia, ya que el médico, por ejemplo, tiene el mismo poder de persuadir a sus pacientes a que le obedezcan en su terapéutica. Trátase, en otras palabras, de un enunciado puramente formal que reclama en cada caso un contenido específico. "Artífice de persuasión" (πειθοῦς δημιουργός) lo es también, en su ámbito de competencia, la medicina, y si Gorgias pretende que aquel bello y noble título se predique por antonomasia de la retórica, ha de ser, sin duda alguna, en razón de que la materia de la persuasión, en este caso, es de un rango incomparablemente superior a la de cualquier otra disciplina que pueda igualmente servirse de técnicas persuasivas. En esta apreciación convienen el sofista y el filósofo, porque en efecto —y esto no lo objeta Sócrates en modo alguno— la persuasión propia de la retórica, según lo declara Gorgias, tiene por materia los asuntos de la ciudad en cuanto tal, o más concretamente, sobre lo justo y lo injusto.[35] En esto viene a parar, en definitiva, todo

[34] *Gor.* 452 e.
[35] Gor. 454 b: περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα.

cuanto se debate ya en los tribunales, ya en las asambleas populares, como repartición de competencias entre las magistraturas, régimen de impuestos y todo lo demás que, en una u otra forma, acaba por reducirse a la justicia conmutativa o distributiva.

Desde el momento en que, forzado por su implacable interlocutor, conviene Gorgias en todo lo anterior, tiene perdida la batalla. Bien está la retórica como disciplina auxiliar de la justicia; pero sólo con esta condición, subordinada a la ciencia de lo justo y de lo injusto, podrá verdaderamente contribuir al bien de la ciudad. Por sí misma, como dominio neutral entre lo justo y lo injusto, no puede reclamar la primacía. Ahora bien, Gorgias, al contrario de Protágoras, no hace depender su arte del bien de la comunidad, ligado a su vez al acatamiento de ciertos valores morales universales: αἰδὼς καὶ δίκη. Para él, según resulta con toda evidencia, lo único que tiene importancia es el éxito del orador en la asamblea del pueblo, y el factor fundamental del éxito no es la justicia de la causa que se defiende, sino la *ocasión,* las circunstancias que aconsejan un lenguaje más bien que el otro, así sea pasando sobre la justicia.[36] Para Sócrates, por el contrario, la justicia debe anteponerse a toda otra consideración, sin tener en cuenta las consecuencias: el éxito, el fracaso, e inclusive el riesgo de la propia vida cuando el orador, por defender la justicia, sucumbe al frenesí de la multitud. A punto estuvo de perecer el propio Sócrates cuando él solo frente a una masa enardecida, tomó la defensa de los generales victoriosos en las Arginusas, exigiendo que por lo menos se le formara a cada uno un juicio regular.

La palabra, en suma, ha de estar al servicio de la justicia; y cuando no es así, la retórica abdica su noble función para convertirse en acólito de las pasiones de la multitud. No es ya un arte, sino una mera práctica, una rutina y una lisonja.[37] Es el famoso pasaje del *Gorgias,* donde Platón contrapone, a las artes genuinas cuyo producto es siempre algo bueno, ciertas "prácticas" que no hacen sino remedar a aquéllas, y que infaliblemente acarrean algún mal, ya para el alma, ya para el cuerpo. Hay, en efecto, cuatro artes verdaderas, dos para la salud del cuerpo individual: la gimnástica y la medicina, y otras dos para la salud del cuerpo social: la legislación y la justicia. Y hay también, a su vez, cuatro prácticas espurias, dos para el mal del cuerpo: la cosmética y la cocina, y dos para el mal del alma y el de la ciudad: la sofística y la retórica; y cada una de ellas corresponde puntualmente —como el remedo al original— a cada una de las artes antes enunciadas y por el mismo orden. Y hay, en fin, correspondencias internas en cada uno de los grupos, porque así como la legislación es, en lo social, el equivalente de la gimnástica, y la justicia el de la medicina, así también, por su parte, la sofística es, en lo social, el equivalente de la cosmética, y la retórica el de la cocina.

[36] Este tema de la "ocasión" (καιρός) parece haber sido fundamental en la enseñanza de Gorgias. El orador, antes que nada y por encima de toda otra consideración, ha de saber adaptarse al καιρός o circunstancia de su público.

[37] *Gor.* 463 b: οὐκ ἔστιν τέχνη, ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή... καὶ κολακεία.

"Adulación" (κολακεία) es el término genérico en que convienen todas esas prácticas o seudoartes. Lo único que les preocupa, en efecto, es halagar como sea al organismo individual o al organismo social, darles lo que pidan, así vengan luego la enfermedad o la ruina a cambio de la satisfacción del momento. No es con menjurjes o cosméticos, o con manjares condimentados, como se conservan la belleza y la salud, sino con la gimnasia y con la dieta prescrita por el médico; ni es con la sofística y la retórica como tendremos en la ciudad la cultura y el orden, sino con la legislación y la justicia.

De lo más regocijado es el papel que les toca a la sofística y a la retórica en este cuadro de correspondencias. La sofística no viene a ser sino la cosmética del espíritu: cosa de *boudoir* o tocador para engaño de incautos; barniz de cultura impreso superficialmente por una polimatía carente de profundidad; emplastos y afeites no más, que dan en un caso la ilusión de la belleza, y en el otro la del saber. Y la retórica, por su parte, es a la justicia lo que la llamada arte culinaria es la dietética, o en general a la medicina.[38] Lo que el pueblo quiera, así tenga el apetito estragado, esto es lo que le condimenta y le sirve el orador, como lo hace el cocinero con los comensales. Que se harten como quieran, en la asamblea o en el banquete, aunque luego revienten.

Verdaderamente genial, por cierto, es esta pintura de la demagogia, que a los sofistas de la tercera generación, a los discípulos de Gorgias, debió de escocerles en lo más vivo. A Gorgias mismo, por lo demás, Platón lo trata con respeto, aunque no con tanto como a Protágoras, y en todo caso con justicia. Gorgias, en efecto, queda en una posición neutral; mas por esto mismo, por

[38] *Gor.* 465 c: καὶ ὅτι ὃ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην.

no haber vinculado la retórica con la justicia, abre el camino, sin quererlo tal vez, a la súbita erupción del inmoralismo más radical que representa, en el mismo diálogo, la intervención de Calicles. En este último, en el *enfant terrible* de la sofística, tenemos no sólo la ruptura completa entre retórica y justicia, sino la cínica concepción de la justicia como el derecho del más fuerte. Reservamos el estudio de esta tesis para su lugar más propio, o sea en la teoría del Estado.

En este terrible *descensus in abyssum* que se realiza entre Gorgias y Calicles, entre el neutralismo de la segunda sofística y el inmoralismo abierto de la tercera, Platón ha querido simbolizar, a lo que nos parece, y con igual validez en la teoría de la educación y en la teoría del Estado, el naufragio inevitable de toda didáctica y de toda política que no se inspira en el acatamiento expreso de los valores morales y en el señorío supremo de la justicia.

Ciertos documentos de la literatura sofística permiten ver con toda claridad cómo pudo verificarse este tránsito del amoralismo al inmoralismo. El principal de ellos es tal vez el célebre escrito intitulado *Discursos dobles* (Δισσοὶ λόγοι), de autor desconocido, pero que se supone haber sido discípulo de Protágoras. En su primera intención parece haber sido algo así como un manual del orador, al cual se ofrece, en forma sistemática, una *antilogía,* es decir una serie de tesis con sus correspondientes antítesis, con los argumentos típicos, además, de que puede echarse mano en la defensa o el ataque de una u otra posición. Cada tesis, a su vez, puede transformarse en su antítesis, según la ocasión o circunstancia (ἐν τῷ καιρῷ, ἐν τῷ δέοντι). Por último, los temas de estos ejercicios antilógicos son todos, por lo que sabemos, valores y disvalores morales: lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo (en sentido moral), lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso (en el sentido de veracidad y mentira), etcétera.

De lo que se trata en realidad —y aquí está todo el meollo de los *Discursos dobles*— es de aplicar esos esquemas axiológicos a las acciones humanas, todas las cuales, como se percibe de súbito, están afectadas de una ambivalencia radical en cuanto que reciben el predicado del valor o disvalor correspondiente según la ocasión o circunstancia del acto. Es mala, por ejemplo, la mentira entre amigos y conciudadanos, pero no con el enemigo, con los bárbaros sobre todo; en casos como éstos, "los dioses mismos bendicen la oportunidad de la mentira" (ψευδῶν καιρός).

Hasta el homicidio, y más aún el matricidio, puede ser bueno si lo ejecuta, verbigracia, Orestes. "Hablando en general —leemos en uno de los fragmentos— todas las cosas son buenas en su oportunidad (καιρῷ), y malas en su inoportunidad (ἀκαιρίᾳ)". Con esta afirmación, ya no de pura casuística sino de alcance propiamente doctrinal, se relaciona la otra de la coincidencia de los contrarios, de evidente paternidad heraclitana, pero trasladada ahora, sin la menor atenuación, al campo de la moralidad.

No hay por qué alargarse en esto más. Los *Discursos dobles,* en conclusión, van de hecho mucho más allá del inocente ejercicio dialéctico y erístico que aparentan ser, sin otro propósito que el de agudizar la perspicacia y destreza del orador. En manos del orador sin escrúpulos, son un excelente recetario de cómo cambiarlo todo, si así conviene, en forma de hacer aparecer lo negro blanco, lo injusto justo, y lo mismo con todo lo demás. Ni hay que esperar a que esta perversión se consume por obra de las peripecias históricas, sino que en la misma compilación sofística, como acabamos de ver, se verifica el temeroso tránsito de la erística a la ideología, del verbalismo al pensamiento. Y es que con los valores, como con todo lo que es supremo, no se puede jugar ni pasarlos como de contrabando en una disciplina secundaria, como debe serlo la retórica, sino que deben tener su tratamiento propio y adecuado en la disciplina arquitectónica, o sea en la filosofía.

Si para muestra basta un botón, citaremos apenas un ejemplo sobresaliente de la desmoralización a que había llegado la retórica en la época precisamente en que madura, en todos sentidos, el joven Platón. Aludimos al célebre orador Lisias, aquel que le tenía sorbido el seso a Fedro y a tantos otros de la última generación. Más que orador propiamente dicho, Lisias era un "logógrafo", como se decía entonces —un abogado diríamos hoy—, es decir un "escritor de discursos" para el cliente que cayera, y a gusto, por supuesto, del que pagaba. Tan consumado era Lisias en este arte de la machincuepa, que, como lo dejan ver los numerosos discursos que de él nos quedan, podía emitir juicios absolutamente opuestos, y con el mismo vigor oratorio, sobre actitudes políticas idénticas. Se dirá que, después de todo, no era Lisias sino un abogado: pero también el abogado, y no sólo el político, debe respetarse a sí mismo en lo de no cambiar de bandera tan fácilmente al pronunciarse, así sea por interpósita persona, ya no sobre el caso de su cliente, sino sobre el régimen

general del Estado. Ahora bien, es esto puntualmente lo que hace Lisias, tan pronto oligárquico como democrático, según soplara el viento.

Un proceso de semántica análogo al de los *Dobles discursos*, se observa igualmente en el conocido lema sofístico-retórico de "convertir en fuerte el argumento débil" (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Como tal figura formalmente en el acta de acusación contra Sócrates,[39] o sea como la habilidad de convertir en buena la mala causa; y quien primero le lanzó este cargo fue Aristófanes, con las mismas palabras y con idéntica interpretación. En las *Nubes*, en efecto, lo "fuerte" es sinónimo de "justo" y lo "débil" de injusto, y el arte del personaje Sócrates —el más redomado de los sofistas en la comedia aristofanesca— consiste en hacer aparecer lo débil como fuerte, es decir lo injusto como justo. En su origen, sin embargo, y según se reconoce hoy unánimemente, el famoso lema no quiere decir otra cosa sino que la retórica posee el secreto de inducir la persuasión con respecto a algo que a primera vista no parece ser acertado o conveniente, aunque de suyo lo sea. Y la mejor prueba de que ésta y no aquélla fue la primitiva significación, la tenemos en que todavía Aristóteles, no obstante la amplia información que tiene del cambio semántico, restituye al lema su sentido prístino, el que de suyo conlleva, al decir que hacer "más fuerte" un argumento es hacerlo "más verosímil".[40] Por otra parte, es igualmente cierto que Aristófanes, por más que yerre al imputarle a Sócrates esta perversión de la retórica, no inventa nada ni adultera los hechos en cuanto que, efectivamente y en aquel medio, las palabras en cuestión se tomaban por muchos en el sentido en que lo dice él. De "artífice de persuasión" había pasado la retórica a ser artífice de maldad.

De esta caída catastrófica no puede señalarse como responsable a nadie en particular, ni entre los hombres de Estado ni entre los sofistas. Lo fueron, como en *Fuenteovejuna*, "todos a una". Lo fue la corrupción general del pensamiento y las costumbres, y la cual llegó a su clímax en la guerra del Peloponeso. A ella habría que acusar, si a todo trance hubiera de señalarse un responsable, de la inversión de valores, de su naufragio mejor dicho, a que asistimos a lo largo de esta horrorosa contienda fratricida, en la cual se desbordaron todas las pasiones y se llegó, por ambas partes, a todo extremo de barbarie. En uno de sus múltiples episodios, al intimar los plenipotenciarios atenienses la rendición incondicional de Melos, invocan el siguiente y decisivo argumento: "Porque los dioses y los hombres han querido en todo tiempo que sean los fuertes los que manden y los débiles los que obedezcan." Así debe ser, añaden, por una ley o necesidad universal de la naturaleza.[41] Estas palabras fueron pronunciadas en el año 416, y son, por lo demás, un lugar común en la historia y la literatura de la época. Está muy lejos, por tanto, de ser ningún innovador el Calicles del *Gorgias*. Es, por el contrario, la expresión de un estado de conciencia general esta proclamación abierta del derecho del más fuerte, negación radical de todo orden éticojurídico, real o posible. De la retórica y de la sofística se sirve Calicles para desarrollar su cínica tesis, pero una y otra no son sino la florescencia dialéctica de una honda perversión espiritual.

Es un ropaje del que, por lo demás, acabarán por despojarse, como de algo inútil o incluso nocivo, los políticos que detentan el poder en la hora más negra de la historia de Atenas, al establecerse el régimen de los Treinta Tiranos. Como no tienen ya necesidad de la palabra servil, y como sienten que en la palabra libre está su peor enemigo, lo que deciden, muy lógicamente por cierto, es declarar la guerra a la palabra, con la pretensión de abolirla y extirparla del todo. Es el famoso decreto de Critias —al que únicamente Sócrates se atrevió a resistir—, por virtud del cual se prohibió enseñar, en cualquier forma que fuese, la λόγων τέχνη: arte de las palabras, de los discursos o, inclusive, de las razones, por estar todo ello implícito y complícito en el *logos*. Nunca hubo, hasta las dictaduras del siglo XX, un tan denodado "¡Muera la inteligencia!" De la educación superior en general hizo tabla rasa el nefando decreto: de la sofística y de la filosofía por igual, hermanas enemigas, pero hermanas al fin, en la consanguinidad de la razón y la palabra.

La Idea de Humanidad

En la misma línea de Protágoras, pero con desarrollo del todo nuevo y de extraordinario interés, debe colocarse el pensamiento de los dos últimos sofistas entre los cinco mayores

[39] *Apol. Soc.* 19 b.
[40] *Ret.* 1402 a.

[41] Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, V, 105: διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν.

de que antes hicimos mención. Son ellos Hipias de Elis y Antifón de Atenas. Veamos de qué modo enriquecen ambos las ideas que al padre de la sofística le oímos exponer en la fábula de Prometeo y Epimeteo.

La idea de *humanidad* —digámoslo así escuetamente, porque de esto se trata— es realmente la idea fundamental en el célebre mito y en la exégesis que del mismo da luego Protágoras. No ya sólo de la nobleza, como antes se creía, sino de todos los hombres sin excepción se predica ahora la aptitud a participar en la más alta cultura y en las más encumbradas funciones políticas. No hay una naturaleza humana privilegiada y otra inferior, sino una sola ἀνθρωπεία φύσις, común a todos; y si unos acaban al fin por sobresalir sobre los otros, es sólo porque han sabido actualizar las virtualidades nativas mediante la disciplina y la educación (ἄσκησις καὶ διδασκαλία). Todo esto lo enseñó por primera vez Protágoras, y en cuanto de él dependió, lo puso en práctica. De él, en efecto, se cuenta que, llamado por la ciudad de Turios a redactarle su constitución, incluyó en ella la enseñanza obligatoria para todos los ciudadanos y subvencionada por el Estado. Para todos sin excepción, porque la "virtud" —la excelencia humana en el orden intelectual y en el orden moral— es algo que puede enseñarse y que cualquiera, por consiguiente, puede aprender. Algo debe el mundo, después de todo, a los sofistas, comenzando por aquel gran benemérito de la cultura y la democracia. Ambas, en efecto, tienen su fundamento común en la vocación universal del hombre a la sabiduría y al poder. Y que una y otra cosa: las supremas excelencias del hombre, concurrieran en los mismos sujetos, fue la gran ilusión de los mayores pensadores de Grecia, de Protágoras a Aristóteles, pasando por Platón.

Protágoras, no obstante, no dedujo expresamente (no lo habrá visto o no se habrá atrevido) las últimas consecuencias del fecundo principio sentado por él. No llegó a decir que la naturaleza humana era una y la misma no sólo entre los griegos, sino entre griegos y bárbaros, con el corolario indeclinable de que los bárbaros no han de considerarse —contra la opinión común, compartida aún por Aristóteles— esclavos por naturaleza. Hipias, en cambio, el *polimático* Hipias, tan divertido como portentoso, da el paso decisivo al decir que: "A todos vosotros, señores aquí presentes, os considero yo parientes, familiares y conciudadanos por naturaleza, aunque no por ley; porque lo semejante es por naturaleza pariente de lo semejante, mientras que la ley, tirana de los hombres, obliga con violencia a hacer muchas cosas contra la naturaleza."[42] Hipias pronuncia estas palabras en una reunión cuyos miembros son todos de estirpe helénica, pero claramente se ve que no subordina a esta circunstancia una declaración que enuncia, como dice Adolfo Levi, la universalidad del principio de la igualdad humana.[43] Es un llamado a la conciencia humana y no a la conciencia panhelénica.

Más claro aún, si cabe, es el último de los grandes sofistas, Antifón, al decir que: "Por naturaleza todos somos iguales: nobles y plebeyos, griegos y bárbaros." Y entre los sofistas menores, por último, Alcidamas proclama a su vez: "Dios ha hecho libres a todos los hombres, y a nadie ha hecho esclavo la naturaleza".

Ahora sí tenemos, bien configurada en todos sus perfiles, la Idea de Humanidad. Ni Platón llegó a tanto, ni ¡cuánto menos! Aristóteles, con aquella su extraña obcecación de los *servi a natura*, los bárbaros con respecto a los griegos, para empezar. Nos guste o no, de la sofística y no de la filosofía es la más antigua proclamación del primero de los derechos humanos, principio y fundamento de todos los otros.

Con ello va implícita —hoy es ya un comentario de rutina— la afirmación de un derecho natural de validez universal y de incondicionada superioridad sobre el derecho positivo. Por naturaleza, según dice Hipias, y no por ley o convención: φύσει, οὐ νόμῳ, son iguales los hombres; y de igual modo, por tanto, deberá imponerse la ley natural sobre la ley positiva en todos los casos de conflicto. Es una de tantas aplicaciones, como salta a la vista, del tema, tan traído y tan llevado en esta época, de la naturaleza y la convención, con la consiguiente victoria de la primera sobre la segunda. Tema muy de la época, por ser en general típico —en su sustancia si no siempre en su enunciado— de todas las épocas a las que pueda aplicarse el nombre genérico de "Ilustración". En ellas, en efecto, se opera, como dice el historiador Schachermeyr, una *Entbindung*: una "desatadura" de las ataduras impuestas por la tradición o la coacción social con detrimento o deformación de la naturaleza. He ahí, precisamente, lo que acontece en la Ilustración helénica, y es un caso único, además, en toda la historia de la antigüedad. Solamente en Grecia se pone todo en cuestión, mientras que

[42] *Prot.* 337 d.
[43] Levi, *Storia della sofistica*, p. 255.

en todos los demás pueblos —algunos inclusive, como Egipto, de cultura refinadísima— se mantiene, en todos los aspectos del pensamiento y de la vida, un inmovilismo que a nadie se le ocurre siquiera discutir. En oposición a la *Entbindung* helénica están ellos, conforme a la terminología de Schachermeyr, en una *Bindung* o, también, una *Verhaltenheit*: en una "atadura" o "retención".[44]

No todo, sin embargo, puede desatarse. Puede y debe hacerse esto con las convenciones o instituciones contrarias a la naturaleza, pero ya no tan fácilmente, o sólo por ciertos trámites, con las que no lo son, y desde luego no con la naturaleza misma. Esta, en efecto, implica ya, en su estructura misma, ciertas ataduras, las que impone, obviamente, la subordinación de los instintos a la razón, de las tendencias animales con respecto al espíritu. Ahora bien, he ahí lo que no ven, en aquel grave momento histórico, todos los que, de cualquier modo, apelan a la naturaleza por encima de la convención. Sí lo ve, desde luego, Protágoras, para el cual es innato en el hombre el sentido de lo bueno y de lo justo, y los valores correspondientes, por lo tanto, deben ser la norma indefectible de su conducta personal y social. No lo ve, por el contrario, Calicles, en cuyo sentir la naturaleza humana es en todo igual —en lo moral se entiende— a la naturaleza bestial: un complejo de instintos orientados al goce y la dominación. Ninguna diferencia hay realmente entre la ley del más fuerte y la ley de la jungla. De este doble y contrario enfoque proviene, por consiguiente, la doble vertiente, una constructiva, la otra anárquica, por la que en la práctica se desliza la temática especulativa de la naturaleza y la convención. Por esto fue la sofística fuente de tantos beneficios como maleficios; no por ninguna perversión original, sino porque no alcanzó, en sus mayores representantes, a dar una concreción mayor a principios de suyo buenos, y que no podían desarrollarse normalmente hacia las consecuencias con ellos congruentes, sino por obra de la filosofía.

[44] Tan petrificante esta retención como la de la escultura egipcia, por ejemplo, cuyas figuras no pudieron, en más de tres milenios, ni girar el cuerpo ni siquiera levantar el pie. Es un puro disparate, así lo patrocinen *expertos* de la Unesco, esto de venir a hablarnos de otros *humanismos* (egipcios, orientales, etc.) fuera del único y auténtico humanismo: el grecorromano, fruto del ejercicio de las dos potencias específicamente definitorias del hombre: razón y libertad.

La oración fúnebre de Pericles

Ahora bien, entre los sofistas y los filósofos está un hombre, Pericles, amigo de unos y otros por igual (fue huésped, a lo que se dice, de Anaxágoras y de Protágoras), y no por indiferencia de diletante, sino porque no le correspondía, de acuerdo con su eminente posición social y política, sumarse a ningún partido o bandería, sino fomentar imparcialmente todo cuanto juzgara conducente al engrandecimiento material y espiritual de Atenas. Nadie como él los señorea a todos no sólo por su genio político, sino en haber sido, más que nadie, espejo fiel de su pueblo y de su tiempo. Y ni siquiera es necesario andar hurgando por los recovecos de la historia para mostrarlo así, sino que nos bastará concentrarnos en el incomparable documento que nos ha conservado la pluma de Tucídides: en la oración fúnebre que el gran historiador pone en boca de Pericles, y que fue pronunciada en el cementerio del Cerámico al terminar el primer año de la guerra del Peloponeso.[45]

En ocasión tan solemne, al rendir el último homenaje a los caídos en defensa de la patria, no puede el orador ofrecer a sus deudos mejor consuelo que el de representarles lo que es y lo que ha llegado a ser esta Atenas por la que aquéllos ofrendaron su vida, y por cuya supervivencia deben disponerse los supervivientes a continuar luchando hasta la inmolación suprema si fuere necesario. Es así como la célebre oración fúnebre resulta, para sus oyentes y para sus lectores, hasta nosotros, una pintura insuperable de los ideales políticos y culturales de Atenas en el acmé de su gloria y poderío. Por esta razón, y siguiendo el ejemplo de otros autores, nos ha parecido conveniente comentar aquí algunos párrafos del Epitafio, a guisa de colofón de este capítulo y como preludio de lo que vendrá después. En ningún documento tal vez como en la oración funeral de Pericles puede verse con tanta claridad la estrecha alianza, simbiosis mejor dicho, entre educación y política, entre *paideia* y *politeia*. Y es, por último, introducción óptima a Platón, cuyo nacimiento (en 427) tiene lugar, por tanto, en los primeros años de la guerra del Peloponeso. La Atenas en la que abre sus ojos y su razón, y

[45] La crítica moderna es prácticamente unánime en cuanto a reconocer que, sea cual fuere la contribución estilística del historiador, las ideas del discurso son ideas de Pericles, ya por lo que sabemos de su actuación política, ya porque, inclusive, más de una vez están en discordancia con el ideario personal de Tucídides. Cf. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 259.

en la que se educa, es la Atenas cuyo retrato interior —éste sobre todo— traza Pericles tan maravillosamente; y ya sea que la mire después, en sus años maduros, en actitud de prosélito o de crítico, habrá de ser inconmutablemente el horizonte intelectual y sentimental dentro del cual se mueve, así sea para trascenderlo, su pensamiento.

El Panegírico de Atenas —así podría llamarse también, y con entera propiedad, la Oración Fúnebre— resulta fundamentalmente de una doble consideración: la primera, la forma de gobierno (πολιτεία) ; la segunda, los hábitos o manera de ser o estilo de vida (τρόποι) que son propios de los atenienses. De una y otra cosa, según dice el orador, procede la grandeza de Atenas.[46] Lo exterior y lo interior, como si dijéramos, o el "país legal" y el "país real", como suelen decir los franceses. Tocante a lo primero, a la constitución política, dice Pericles:

"Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades; y somos más bien ejemplo para otros antes que imitadores de los demás. Y ha recibido el nombre de democracia, por no estar la administración en la minoría, sino en la mayoría. De acuerdo con nuestras leyes, todos tienen iguales derechos en las controversias privadas, mientras que, según el prestigio que tenga cada uno en la estimación pública, es honrado de preferencia a los demás en la gestión de la comunidad; y no por la clase social a que pertenece, sino por su mérito, ni tampoco, si puede hacer algún beneficio a la ciudad, es un impedimento su pobreza o la oscuridad de su condición social."[47]

Todo en estas palabras es oro puro: el oro de la verdad y de la originalidad. Pericles, en efecto, no expresa tan sólo un ideal político, sino la realidad viva de un régimen absolutamente original, y que, por sus virtudes, debe ser pauta y ejemplo (παράδειγμα) a los demás pueblos. Y se llama "democracia" (δημοκρατία) no sólo por gobernarse por el voto de la mayoría, sino por algo más fundamental aún: por la igualdad jurídica de todos los ciudadanos (πᾶσι τὸ ἴσον) y por la igual oportunidad que todos tienen para sobresalir en la república, sea cual fuere su condición económica o social.

Hoy se cae esto de suyo, después de veinticinco siglos de teoría del Estado y de la democracia; pero en aquel momento tenía todo el fulgor de la aurora, y era, además, algo que no había

[46] Tuc., *op. cit.* II, 36: μεθ' οἵας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο.
[47] *Ibid.* II, 37.

caído de suyo, sino que había costado, como todo lo grande y valioso en la historia, "sangre, sudor y lágrimas". No fue, en efecto, sino por una serie de movimientos: unos pacíficos, los otros cruentos, todos revolucionarios, como pudo Atenas advenir a la primera democracia —a la más perfecta además— que registra la historia. Muy largo camino fue el que hubo que recorrer desde el despotismo de la nobleza y las clases adineradas hasta la perfecta igualdad entre nobles y plebeyos, ricos y pobres. Primero la solución de compromiso de Solón, al establecer, con tanta sabiduría, una timocracia más bien que una democracia. No era posible otra cosa en aquel momento, cuando medidas más radicales habrían encontrado la resistencia acérrima de las clases privilegiadas y todavía muy poderosas. No fue sino mucho después cuando se vio con toda claridad, tras de la tremenda experiencia de las guerras médicas, que no podía más escatimarse el poder a aquellos a quienes Atenas había debido su salvación, y que no habían sido ni los nobles ni los ricos, sino el pueblo en general. Entonces y sólo entonces pudieron hacerse viables las dos grandes reformas que instauraron definitivamente en Atenas la democracia: la de Clístenes en primer lugar que extendió a todos los ciudadanos el sufragio activo y pasivo (elección y elegibilidad para cualesquiera cargos), y la de Efialtes, poco después, que radicó igualmente en el pueblo el ejercicio de la judicatura en todas sus instancias. Con esto desapareció prácticamente, o quedó reducido a no ser sino un solemne fantasmón, el último reducto de la aristocracia, el Areópago, al pasar sus funciones de corte suprema al tribunal de los Heliastas: a los "asoleados", ni más ni menos, porque allí no había sino sol general. En seis mil calcula Ranke el número de los heliastas.[48] El número y la etimología son de sobra elocuentes. Todo el poder estaba en todo el pueblo y nada más.

En todo el pueblo y en un hombre solo, podemos añadir, y sin que haya la menor contradicción en este aserto a primera vista paradójico, aunque circunscrito, eso sí, a la vida de Pericles. Por cerca de veinte años, según los cálculos más conservadores, concentró en su persona todas las facultades del poder ejecutivo, pero dando constantemente cuenta al pueblo de su gestión y recibiendo anualmente, del pueblo también, la renovación de su mandato. Nunca hubo, según todas las apariencias, la menor coacción sobre la asamblea; y a ningún historiador, hasta donde

[48] Cf. Leopold von Ranke, *Perikles, Die Blütezeit Athens*, Berlín, 1942, p. 106.

sabemos, se le ha ocurrido poner en parangón el gobierno de Pericles, tan personal como popular, con la llamada democracia cesarista, cuyo triste epílogo han sido las dictaduras de nuestro siglo. Sinceramente creemos que ha sido un caso único en la historia éste de semejante "alianza entre la soberanía de todos y el poder de uno solo";[49] un caso en que se verificará también el "milagro griego".

A este extraordinario fenómeno, pensando desde luego en sí mismo —¿por qué no?—, pero con proyección general, alude Pericles al hacer ver, según lo arriba transcrito, cómo son perfectamente conciliables, en un régimen democrático, la igualdad y el prestigio: ἴσον-ἀξίωσις. Todos son iguales para empezar, y lo siguen siendo en las elecciones y ante los tribunales, pero uno o unos sobresalen al fin, y no por su riqueza o por su cuna, sino por su *areté*, como dice Pericles, por su "mérito" o "perfección humana"; y perdónenos el lector si continuamos buscándole traducciones al estupendo vocablo. La *physis* es común, concedido; pero la *areté* es única e incompartible. Única es también en la historia, recalquémoslo, aquella perfecta conciliación entre la igualdad de todos y la superioridad de uno solo. Por lo general, no ha podido alcanzarse, aun en las democracias que han hecho mejor figura, sino un equilibrio imperfecto y siempre inestable y precario. No por esto, empero, debe renunciarse a este ideal de la democracia, antes bien hay que esforzarse siempre por aproximarse a él en la medida de lo posible.

Una segunda característica de la democracia, igualmente resultante de otra composición, esta vez entre la libertad y la ley, se nos ofrece luego en la Oración Fúnebre del modo siguiente:

"Con espíritu de libertad nos conducimos no sólo en la administración de la cosa pública, sino también en lo que se refiere a la inspección recíproca de las ocupaciones cotidianas, sin encolerizarnos con el prójimo porque obre según su buen talante, ni ponerle mala cara, más para contristarlo que para castigarlo. Y así como no nos molestamos en las relaciones privadas, no transgredimos la ley en los negocios públicos, por un sentimiento de reverencia que nos lleva a obedecer a los que en cada ocasión desempeñan alguna magistratura, y también a las leyes, y de entre ellas sobre todo a las que han sido promulgadas en beneficio de los que sufren la injusticia, y a aquellas leyes no escritas, cuya violación lleva consigo manifiesta ignominia. Y además hemos procurado al espíritu numerosos solaces de sus fatigas, disponiendo juegos y fiestas religiosas a lo largo del año y acondicionando con gusto nuestras casas, con cuyo recreo cotidiano alejamos los pensamientos tristes."[50]

[49] Curtius, *Histoire Grecque*, II, 486.

Característica de todo régimen liberal y democrático es, en efecto, tal y como lo enuncia Pericles, la de que, tanto en la conducta pública como sobre todo en las relaciones privadas y en la vida íntima, debe reinar un espíritu de libertad (ἐλευθέρως) y tolerancia recíproca. La misma obediencia a las leyes no proviene tanto de la coacción como de un sentimiento espontáneo de respeto (δέος). Y en esto de las leyes es muy de notar cómo Pericles hace especial mención —y reclama para ellas una indudable primacía— de las "leyes no escritas" (ἄγραφοι νόμοι). No es éste el lugar apropiado para dilucidar el sentido preciso que deba atribuirse a esta expresión tan recurrente en la filosofía y la literatura helénica; sobre esto han corrido mares de tinta y seguirán corriendo. Baste decir aquí que, de acuerdo con la conocida variedad significativa del νόμος griego (tanto ley en sentido estricto como norma ética o costumbre en general) por leyes no escritas se entiende *en todo caso* un complejo ético-jurídico de normas tradicionales, y cuya observancia es no menos imperativa que la del derecho legislado. Hay, además, quienes postulan el origen divino de estas leyes, como en el conocido pasaje de la *Antígona* de Sófocles. Pericles, por su parte, no se pronuncia sobre esto; y de su reticencia en este particular deducen ciertos intérpretes la afiliación del estadista al pensamiento racionalista o irreligoso de la Ilustración ateniense. Esto, sin embargo, no pasa de ser mera conjetura; y en todo caso también, Pericles se limita a reafirmar, como lo hace Protágoras, la necesidad de que en la comunidad social y política se observen no sólo las leyes escritas, sino todo aquello que, en cada circunstancia, aconseje el sentido de lo bueno y de lo justo. Las "leyes no escritas" de Pericles son, en suma, el equivalente práctico del "respeto y justicia" de Protágoras; y por esto ha podido decirse que el estadista ateniense coincide en lo fundamental con los sofistas antes que con los filósofos.[51]

En transición apenas perceptible, ya que en el fondo todo es uno y lo mismo, pasa el orador de las instituciones políticas a las costumbres o hábitos (τρόποι) que son su fundamento. Es algo en que Pericles se detiene con especial predilección, ya que teme, y con razón, que no vayan sus conciudadanos a atribuir los reve-

[50] *Ibid.* 37-38.

[51] Cf. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 269.

ses de la guerra a la pretendida superioridad de las instituciones y costumbres del Estado enemigo. De ahí que, y aunque sin hacer de ello en cada punto un parangón explícito, contraponga de hecho al totalitarismo espartano, sin otra finalidad que la guerra y bajo la disciplina más feroz, la versatilidad del espíritu ateniense, abierto a todo aquello que puede tornar la vida bella, noble y placentera, y sin que todo esto, por otra parte, enerve el valor militar. Oigámosle:

"De nuestros adversarios nos distinguimos también en la manera como nos preparamos para la guerra. A todos tenemos abierta nuestra ciudad, y lejos de expulsar a los extranjeros, a ninguno impedimos que venga a ella a estudiar o a contemplarla, y ni siquiera ocultamos aquello cuyo conocimiento pudiera ser de utilidad para el enemigo. Confiamos, en efecto, no tanto en los preparativos o estratagemas como en el temple de nuestra alma en el momento de la acción. Mientras otros se educan desde niños en un fatigoso entrenamiento para adquirir valor, nosotros, que tomamos la vida plácidamente, no por esto nos arrojamos con menos ímpetu a los peligros que guardan proporción con nuestra fuerza... A los ejercicios penosos preferimos la vida fácil, y si afrontamos el peligro no es por la coacción legal, sino por nuestros hábitos de valentía, y con esto tenemos la ventaja de no angustiarnos anticipadamente por las contrariedades que nos esperan. Y cuando al fin marchamos a su encuentro, no nos mostramos menos atrevidos que los que viven en perpetuo agobio. Pues por estos motivos es digna de admiración nuestra ciudad, y por esto aún: porque amamos la belleza sin fastuosidad y la sabiduría sin molicie."[52]

En la Acrópolis de Atenas están grabadas hoy estas últimas palabras como la mejor expresión quizás del espíritu ateniense. No anduvo tal vez Pericles muy ajustado a la verdad en lo de que el amor de la belleza hubiera ido siempre sin fastuosidad o "con poco gasto" (en una traducción todavía más literal), cuando se piensa, por ejemplo, en el Partenón y demás grandiosas construcciones erigidas durante su gobierno. Lo fundamental, sin embargo, lo que en el fondo quiere decir la célebre sentencia, es la observancia de la medida y del equilibrio aun en las más puras y supremas manifestaciones del espíritu. Del equilibrio sobre todo, ya que por más que no pueda tacharse nunca de excesivo el amor de la belleza o la sabiduría, siempre

[52] *Ibid.* 39-40: φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

habrá que cuidar de que su ejercicio no resulte en desmedro de otras facultades o virtudes, y señaladamente del coraje cívico y del valor militar.[53] Todo esto, en suma, es la quintaesencia del espíritu ateniense, helénico podríamos decir, si hacemos abstracciones de casos tan singulares como el de Esparta. Es algo en que convienen todos, sofistas y filósofos: en hacer consistir la educación general, como dirá Platón, en "música y gimnástica".

Como algo que fluye naturalmente de todo lo anterior, Pericles pone fin a su etopeya de Atenas con aquello que es, en definitiva, la raíz última de toda dignidad humana y de toda conducta valiosa: el señorío de la inteligencia —y de su inmediata expresión en la palabra— sobre la acción. En una época como la nuestra, que Georg Lukàcs ha definido como de "asalto a la Razón", conviene recordar lo que sobre la primacía de la Razón dice el estadista ateniense:

"Al intervenir todos nosotros personalmente en el gobierno de la ciudad, lo hacemos ya por nuestro voto, ya por nuestras propuestas. No creemos, en efecto, que las palabras perjudiquen a la acción; antes bien estimamos que es de mayor daño el pasar a los actos sin haber sido previamente aleccionados por la palabra. La peculiaridad que nos distingue es la audacia extrema combinada con el no emprender nada antes de una madura reflexión; mientras que en los otros la audacia es producto de la ignorancia, y la reflexión lleva consigo la indecisión. ¿O no debemos juzgar como de alma absolutamente superior, a aquellos que pudiendo apreciar con toda claridad tanto las penalidades como los placeres, no han retrocedido, sin embargo, ante el peligro? ... Puedo afirmar, en conclusión, que nuestra ciudad es, en su conjunto, la escuela de Grecia, y creo que cualquier hombre puede encontrar en ella todos los medios para formarse una personalidad completa y en los más distintos aspectos, y dotada al mismo tiempo de la mayor flexibilidad y encanto personal."[54]

A sí mismo se pinta Pericles: así piensa —y no lo censuramos— el malicioso lector. Todo podrá ser; pero lo cierto es que no sólo cuadra a él esta etopeya. En Platón también, para no hablar de otros escritores, encontramos una apreciación análoga:

[53] Son virtudes específicamente propias del varón (ἀνήρ, ἀνδρεία), pero también lo son la política y la filosofía, y sobre todo tal vez esta última. La historia no registra hasta hoy el nombre de una sola filósofa.

[54] *Ibid.* 40-41: ... ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι, καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι.

"Los atenienses, cuando son buenos, lo son de modo extraordinario. En ellos únicamente la perfección les viene de fuente original, sin coacción y por don divino, con verdad original y no por revestimiento."[55]

No tiene Pericles otra consolación que ofrecer a los deudos de los caídos en la guerra —y se lo dice con toda claridad— fuera de evocarles, como lo ha hecho, la excelencia incomparable de una ciudad por cuya gloria y subsistencia vale la pena cualquier sacrificio, incluso el de la vida misma. Del panegírico de Atenas por tanto, pasa el orador, en la parte final del discurso, a decir, entre otras cosas, lo siguiente:

"Fue por una ciudad así por la que estos hombres, al no poder admitir que les fuera arrebatada, murieron combatiendo . . . Murieron en la culminación de su gloria, como dignos ciudadanos de tal ciudad . . . Dando como dieron su vida por la causa común, ganaron para sí mismos una alabanza inmarcesible y la más noble tumba: no tanto este lugar en que yacen, como aquella otra en que queda a perpetuidad su gloria, o sea en el recuerdo perenne de los hombres que lo mostrarán así en la palabra y en la acción. Porque la tierra entera es la tumba de los hombres ilustres, ni está indicada tan sólo en la inscripción de las estelas funerarias en el propio país, sino que, más allá de sus confines, vive en el espíritu de cada hombre un recuerdo no escrito, y con mayor fuerza que el del epitafio material."[56]

Pocas veces como en aquella ocasión habrá sido tan exacta y tan dilatada en el tiempo la profecía. Hasta hoy ha vivido, en nuestro espíritu y en nuestro corazón, el recuerdo no escrito (ἄγραφος μνήμη) de aquellos hechos, de aquellos hombres y de aquellos ideales. No sería exagerado afirmar que en ningún otro momento histórico y en ningún otro documento puede verse con tanta claridad la potencia de universalidad, de expansión

[55] *Leyes*, 642 c. Seguimos la bella traducción de Diès: "A eux seuls l'excellence vient de source, sans contrainte, par grâce divine. Elle est chez eux seuls vérité de fond et non laborieux placage".

[56] *Ibid.* II 43: . . . ἀνδρῶν ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος . . . El lenguaje de Tucídides es difícil en general, y acaso sobre todo en textos tan preñados de pensamiento como los de la Oración Fúnebre, y por esto hay tanta variedad en las traducciones. La que doy yo de los pasajes arriba transcritos es en gran parte mía, y en gran parte también concuerda unas veces con la latina de Hasii (Firmin Didot), otras con la francesa de Denis Roussel (Bibliothèque de la Pléiade), y otras, en fin, con la española de Rodríguez Adrados. De este último, además, me ha sido de gran ayuda su comentario. Entre mis grandes satisfacciones ha estado siempre la del reconocimiento.

infinita en el tiempo y en el espacio que lleva consigo el pensamiento helénico. En el orden político sigue siendo la democracia el ideal de goberno, el único que se atreven a confesar inclusive aquellos que más cínicamente la niegan en la práctica pero nunca en las palabras, y lo más que se permiten es añadirle tal o cual adjetivo calificativo. Y en el otro orden, el de la educación y la cultura, el tipo de hombre que se ha querido plasmar en Occidente —por lo menos hasta estos días de la "contestación global"—, aquel a cuya formación han tendido siempre sus mayores universidades, ha sido el mismo que se nos propone, realizado o como ideal, en la Oración Fúnebre. Es el hombre en su desarrollo integral: cuerpo y alma, sensibilidad y razón, carácter y espíritu, y apto, por lo tanto, para las más diversas actividades: el arte y la filosofía, la guerra y la política. A un tipo así no le hace ninguna falta la polimatía ni, menos aún, la especialidad técnica, la cual, al olvidarse de aquello que es lo primero y principal, acabará por llevar a lo que ha llamado Ortega la barbarie del especialismo. El espíritu, en efecto, una vez formado, es una fuerza libre y dominadora, y en completa disponibilidad, por lo mismo, para cualquier tarea a que haya de aplicarse su energía interior. Y si no es esto el *humanismo*, honradamente no sabemos lo que pueda ser.

De la "paideia" sofística a la "paideia" platónica

He ahí lo que tiene tras de sí Platón; el legado que él y sus contemporáneos reciben del magnífico siglo v. Y quiéralo él o no, a los sofistas se debe, como dice Jaeger, la completa maduración "del esfuerzo constante de toda la poesía y el pensamiento griego para llegar a una acuñación normativa de la forma del hombre."[57] A partir de entonces, y según sigue diciendo el humanista alemán, la *paideia* deja de ser únicamente la educación del niño (παῖς) para extenderse prácticamente a la vida humana en toda su extensión; y concurrentemente con esto, pasa a significar también el contenido del acervo cultural que en cada generación trasmiten las técnicas educativas. "A partir del siglo iv, en que este concepto halló su definitiva cristalización, los griegos denominarán *paideia* a todas las formas y creaciones espirituales, y al tesoro entero de su tradición, del mismo modo

[57] *Paideia*, p. 277.

que nosotros lo denominamos *Bildung* (formación), o con palabra latina, *cultura*."[58]

¿Qué más le quedaba, entonces, por hacer a Platón? Nada en apariencia y mucho en realidad, y él lo sabía mejor que nadie. Algo debía faltar en aquella *paideia*, tan brillante como frágil, delineada tanto en el *Protágoras* como en la *Oración Fúnebre*. De otro modo, en efecto, no habría tenido lugar el colapso completo de los ideales de conducta imbíbitos en ambos documentos, y que fue harto patente en los años aciagos que siguieron a la muerte de Pericles, el único que había sido capaz de tener en equilibrio todas las tensiones, o en jaque los factores de descomposición. Después de él vinieron demagogos como Cleón y Alcibíades; y lo peor fue que si el primero era no más que un producto bruto del pueblo más bajo, el segundo, en cambio, no sólo era un aristócrata de la más alta estirpe, sino que había recibido la más refinada educación bajo la tutoría del propio Pericles. ¿Dónde estaba, entonces, la eficacia de la nueva *paideia*, en quien se dejó arrastrar a todos los excesos, hasta rematar en la traición a la patria? Apenas unos cuantos entre los hombres públicos, Nicias sobre todos, conservan entera la antigua virtud, pero su influencia está muy lejos de ser decisiva. Y si así era en los privilegiados de la cultura, ¿qué sería en la masa, en aquel pueblo tan soberano como irritable y tornadizo y a merced siempre del que supiera moverlo? ¿De qué servía una democracia que, no bien restaurada, se anotaba como gran proeza la condenación de Sócrates, el más justo de los hombres?

A zonas de mayor profundidad espiritual había que descender, por tanto, si se quería imprimir, así en la vida personal como en la vida pública, un *ethos* permanente, un *ethos* resultante, además, de la participación en valores objetivos y absolutos. La moral hasta entonces prevalente no era, en fin de cuentas, sino la moral del éxito. Había que observar, seguramente, ciertas máximas de decencia y justicia (αἰδὼς καὶ δίκη), pero más que nada para revestirse de una *respectability* que garantizara el éxito personal y social. Y con tal de que esta *respectability* pudiera conservarse, no había mayor escándalo en que el mal anidara en el alma, o inclusive que se propasara en actos socialmente intrascendentes. Es lo que da a entender la fábula del anillo de Giges, cuya moraleja asumen en la *República*, con mayor o menor osadía, Adimanto y Glaucón.

[58] Jaeger, *op. cit.*, p. 278.

Si Platón hace hablar así a sus propios hermanos, es de creerse que efectivamente hizo presa en ellos —con lo que está dicho que hasta en las mejores familias— esta mentalidad. Es la misma, por lo demás, que todavía hoy se expresa, y en ningún idioma mejor, en máximas como las siguientes: "Honesty is the best policy", o también: "Justice pays best on the whole". Es lo que vienen a decir, en fin de cuentas, los interlocutores del Sócrates de la *República*, no sólo Adimanto y Glaucón, sino también Céfalo y Polemarco. Y si de ellos disiente Trasímaco, el terrible Trasímaco, con su concepción de la justicia como el interés del más fuerte, la disidencia es más aparente que real. Lo que Platón quiere dar a entender, en efecto, es que el inmoralismo está latente, en germen siempre dispuesto a reventar, en la moral del éxito y de la conveniencia.

De Platón es por entero, sin la menor duda, la composición artística de la *República*, pero la situación del diálogo corresponde a una situación perfectamente real entre el Sócrates histórico y sus conciudadanos. Entre la sofística y Platón está Sócrates, y toda la reforma moral auspiciada por el primero no es sino el desarrollo de ciertas intuiciones socráticas, tan simples como hondas y fundamentales, y que, muy en concreto y según resulta del texto de la *Apología*, se reducen a dos principalmente. La primera es la del valor infinito del alma y del cuidado que por ella hay que tener (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς), por sobre todas las demás cosas. La segunda es la de la justicia como la verdadera salud y excelencia del alma, y que por este motivo, y no por sus conveniencias sociales, debe también anteponerse a todo y de manera incondicional. A uno y otro requerimiento debe estar subordinado todo lo demás, inclusive la gloria y el prestigio de Atenas; y ésta es, en suma, la verdadera revolución socrática en el orden moral y en el orden político. En otros lugares y a propósito de Sócrates especialmente,[59] nos hemos explicado largamente sobre todo esto, por lo que no será necesario repetir aquí lo que allí quedó consignado. Tan largo proemio como éste, por lo demás, ha sido de todo punto necesario para dar una idea, bien sumaria después de todo, del estado social y de las fuerzas espirituales vigentes en el medio y en la época en que Platón —asumiendo éstas u oponiéndose a aquéllas— concibe y formula su plan educativo y su construcción política.

[59] Cf. Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, México, FCE, 1966.

XVI. LA PEDAGOGÍA DE LA *REPÚBLICA*

De la *República* de Platón dice Juan Jacobo Rousseau, en las primeras páginas del *Emilio,* que sólo aquellos que se guían no más que por los títulos de los libros pueden creer que se trate de un libro de política, cuando en realidad es aquella obra el mejor tratado de educación que jamás se haya escrito.

De acuerdo por completo con el filósofo ginebrino en esta última afirmación, no lo estamos, en cambio, en cuanto a pretender que Platón le haya puesto a su obra máxima un título inapropiado al contenido. Podría ser así en la actualidad, cuando educación y política, por muchas que puedan ser sus interferencias recíprocas, no son totalmente coincidentes, pero no en la antigüedad clásica, cuando la vida humana, en todos y cualquiera de sus aspectos era sencillamente incomprensible fuera de la comunidad política. Ahora bien, y según lo dice Nettleship tan reiteradamente,[1] la *República* es fundamentalmente un discurso sobre la vida humana, y por esto tiene tanto de psicología como de educación y de política; y si su título destaca sobre todo este último aspecto, es porque la organización política es el marco dentro del cual se dan todas las expresiones posibles de la vida humana.

Si tuviéramos hoy los hábitos intelectuales de unidad y simplicidad con que los griegos veían estas cosas, nos bastaría con dejarnos llevar del movimiento del diálogo, al modo de los antiguos comentaristas, para verlo "todo junto y distinto", como diría fray Luis de León. Pero como son ya invencibles, para bien o para mal, estos otros hábitos nuestros de división y coordinación (oriundos también, por lo demás, de la dialéctica platónica), tendremos que considerar cada cosa separadamente. Y en lo que se refiere a la educación, veamos en primer lugar las orientaciones generales que sobre esta materia encontramos en la *República,* y en seguida el plan educativo propiamente dicho.

Una y otra cosa son de gran interés, pero sobre todo la primera, o sea la concepción general que Platón tiene de la educación, y a la que tuvimos ya ocasión de aludir al explicar la alegoría de la Caverna. No se trata de ninguna inferencia herme-

[1] Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato,* Macmillan, 1955.

néutica, sino que Platón mismo compara el proceso educativo al tránsito de los prisioneros de las tinieblas a la luz, y más concretamente al gradual acomodamiento de la visión primero a las sombras y reflejos de los objetos, después a los objetos mismos y finalmente a la luz misma y en su fuente solar. De acuerdo con esto, no es la educación, contra lo que creen "algunos" (ciertos sofistas desde luego e Isócrates tal vez) la introducción de tales o cuales conocimientos en el alma, sino un adiestramiento o fortalecimiento del "ojo del alma", a fin de que éste pueda percibir *por sí mismo* los objetos que le son adecuados.[2]

Es un símil muy feliz, no hay duda, pero como en todo símil, no hay entera coincidencia entre los dos términos en parangón. En concreto, y para entender mejor lo que venimos diciendo, hay que destacar estas dos diferencias. La primera, que el ojo del alma no es, a diferencia del ojo corporal, totalmente dependiente de la experiencia, sino que hay ya en él cierto fondo innato de ideas o de valores que serán luego despertados por la "reminiscencia", o sea, podemos decirlo ahora, por la educación.[3] La segunda, y no por obvia menos importante, es la de que mientras que el ojo del cuerpo es más o menos independiente en su movimiento del resto del organismo (no hay que mover todo el cuerpo si queremos, por ejemplo, mirar hacia atrás), el ojo del alma, por su parte, no puede volverse aquí o allá si no se vuelve también, en la misma dirección, toda el alma. "Con toda el alma debe operarse la conversión de este órgano, a fin de hacerlo capaz de contemplar el ser y lo más luminoso del ser".[4] En el alma, en efecto, hay una solidaridad interna mucho más estrecha que en otro organismo cualquiera, y justamente en mérito de su simplicidad. Al alma toda entera, por consiguiente, hay que imprimirle la orientación debida, si se quiere obtener la formación integral, del carácter tanto o más que de la inteligencia, que supone toda educación digna de este nombre.

Con estas salvedades, sin embargo, al alma humana hay que tratarla, para todos los efectos y propósitos de la educación, como a un organismo vivo, y hay que procurarle, en consecuencia, el

[2] *Rep.* 518 c.

[3] "The principle which Plato conveys by this metaphor is that the whole function of education is not to put knowledge into the soul, but to bring out the best things that are latent in the soul, and to do so by directing it to the right objects". Nettleship, *op. cit.,* p. 78.

[4] *Rep.* 518 c: ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ .... εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον........

alimento, la estación y el lugar que más le convengan: τροφή, ὥρα, τόπος.[5] La educación, por tanto, comienza no en la escuela, sino desde mucho antes, en un medio ambiente a la par saludable y hermoso, y cuya contemplación suscite en el niño, aun inconscientemente, sentimientos de semejanza, amistad y armonía con la "bella razón".[6]

La educación platónica tiene así, desde el principio, un sello netamente activista por parte no sólo del maestro, sino del educando. No ha de limitarse este último a recibir pasivamente conocimientos prefabricados, sino que ha de producir por sí mismo el saber y la virtud como un verdadero fruto vital, mediante los estímulos apropiados que en cada edad de la vida han de ir disponiendo las técnicas educativas. En la raíz de esta concepción está, como salta a la vista, la mayéutica socrática, pero con un enriquecimiento temático e instrumental que pertenece por entero a Platón. Son principios y máximas, por otra parte, de singular actualidad en estos años de "contestación" educacional en las principales universidades del mundo contemporáneo. Podrá decirse que los jóvenes no saben siempre lo que quieren, pero sí saben siempre lo que no quieren: una educación que hace del alumno una máquina registradora y memorizadora de datos desvitalizados, impersonales e impositivos. A la educación la colocó en el mismo nivel, infortunadamente, la sociedad industrial de la máquina; pero el espíritu, inmortal como es, reacciona como puede, así no sea sino a gritos y sombrerazos. Pero los "contestadores", a su vez, tampoco están descubriendo el Mediterráneo, porque ya en la antigüedad clásica hubo quien concibió la educación no como un dictado impositivo, sino como el atinado encauzamiento de la espontaneidad del espíritu.

Lo último que debemos tener presente antes de iniciar la consideración del plan de estudios platónico, es que el plan mismo y el orden de su desarrollo tienen por base —ya que toda educación se funda en una psicología— la concepción del alma humana que es propia de Platón, y de la que nos hemos hecho cargo en capítulos anteriores. De acuerdo con lo que allí quedó consignado, el alma humana no es para Platón puramente espíritu —como sí lo es, en cambio, para Descartes—, sino que hay también en ella ciertas potencias irracionales de las que por ningún motivo puede desentenderse la educación, y tanto menos

[5] 491 d.

[6] 401 d: εἰς ὁμοιότητα τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ...

cuanto que de lo que se trata es de disciplinar esas potencias para someterlas en todo al imperio de la razón. La educación, por consiguiente, no podrá ser exclusivamente intelectualista, y ni siquiera podrá tener este carácter en sus primeras etapas, en la niñez y en la adolescencia, cuando lo irracional, por imperativos biológicos inderogables, predomina sobre lo racional. Habrá que apelar por tanto, en esas edades, sobre todo a la imaginación y al sentimiento, a fin de despertar en primer lugar el amor de lo bello (ἔρως τοῦ καλοῦ); de lo bello moral, desde luego, pero siempre bajo la razón de belleza, *sub specie pulcri*. No será sino muy posteriormente, cuando del amor de la belleza se pase al amor de la verdad (ἔρως τῆς ἀληθείας), cuando la demostración racional podrá absorber por completo el magisterio de las ciencias y la filosofía. No por esto, sin embargo, queda desplazada la verdad en ningún momento del currículo educativo, como en seguida lo comprobaremos. Al pragmatismo de los sofistas y de los retóricos, que no recurren a otra instancia superior a la Opinión, opone Platón un sistema educativo que reposa íntegramente sobre la noción fundamental de la Verdad. La Verdad, cumple añadir, tanto en el pensamiento como en la conducta. La educación ha de hacer a los hombres mejores en uno y otro aspecto; ha de tornarlos tanto sabios como buenos. Este es, como dice el Sócrates del *Eutidemo*, el verdadero "arte regio", y no la retórica ni otro cualquiera.[7]

He ahí, en suma y en sus rasgos más esenciales, el espíritu de la *paideia* platónica; el que la penetra como un fermento renovador, inclusive en aquello en que Platón no pretende formalmente innovar. Si exceptuamos la educación superior que deben recibir quienes han de ser "guardianes" de la ciudad, y la cual es por entero de invención platónica, en los estudios primarios y secundarios, como si dijéramos, no cree necesario el filósofo elaborar un programa original. Por el contrario, declara expresamente querer conformarse al orden establecido, según lo dice por boca de Sócrates:

"¿Cuál deberá ser, entonces, nuestra educación? Parece difícil descubrir una mejor que aquella que ha sido adoptada desde tiempo inmemorial: la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma."[8]

[7] *Eutidemo*, 292 c: ἆρ' οὖν ἡ βασιλικὴ (τέχνη) σοφοὺς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθούς.

[8] *Rep.* 376 e: τίς οὖν ἡ παιδεία; ... ἔστι δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ'ἐπὶ ψυχῇ μουσική.

No ha de tomarse, sin embargo, esta última declaración estrictamente al pie de la letra. Si Platón empieza por dar a ambos términos: música y gimnástica, su sentido popular, no tardará en hacer la importante corrección de que la gimnástica, no menos que la música, debe igualmente actuar directamente sobre el alma, es decir sobre la formación del carácter. Sobre esto volveremos en su lugar más de propósito, y por lo pronto comencemos con la música, ya que, en el plan educativo de Platón, tiene ella una función absolutamente predominante en los años de la niñez y de la adolescencia.

La poesía y su censura

Con todo lo que ocasionalmente y a propósito de otros temas ha tenido que decirse sobre el particular, estamos ya familiarizados con la doble acepción que el término "música" (μουσικὴ) tiene en Platón, y no sólo en él; siendo la primera la música propiamente dicha, tal y como hoy la entendemos, y la segunda la cultura espiritual que en cualquier forma deriva de las Musas, o sea del arte en general. No creemos, sin embargo, que "música", en su sentido más amplio, pueda traducirse, como lo hace Marrou, por "cultura espiritual", ya que a esta última pertenecen igualmente las ciencias, la filosofía y la dialéctica, que indiscutiblemente quedan fuera de la música, aún en su connotación mayor.[9] Ateniéndonos a los textos, y de acuerdo con la interpretación de Nettleship, que estimamos la más justa, la música, en su sentido más lato, comprende las letras y las bellas artes, o dicho de otro modo, la literatura, la música propiamente dicha y las artes plásticas. Veámoslo por este orden.

Primero la literatura, o sea la "música" como palabras o discursos.[10] Y de los discursos, a su vez, primero los "mentirosos", es decir la poesía antes que la historia, género literario, además, que apenas si había nacido. A los niños hay que contarles ante todo fábulas (μύθοι), y mientras más tiernos sean aquéllos, tanto mejor, porque es entonces cuando, por ser más maleables, puede

[9] Podría alegarse en contra que el Sócrates del *Fedón* llama a la filosofía la "música mayor" (μεγίστη μουσική); pero todo el pasaje muestra bien a las claras que Sócrates está diciendo algo que podrá ser incluso verdadero, pero que se aparta de la interpretación más usual y corriente. De hecho suena allí mismo a algo paradójico; y ningún texto de la *República* podrá aducirse para justificar la adscripción de la filosofía a la cultura "musical".

[10] *Rep.* 376 e: —Μουσικῆς δ'εἶπον, τίθης λόγους, ἢ οὔ;— Ἔγωγε.

imprimirse mejor en cada uno el carácter (τύπος) con que queremos marcarle.[11] Con la libertad que, al contrario de la historia, tiene la poesía, puede forjar *tipos* universales y paradigmáticos; y de este pensamiento es eco la profunda sentencia de Aristóteles, de que la poesía es "más verdadera y filosófica" que la historia.

Pero si los mitos con que se ha de aleccionar a los niños pueden llamarse "mentirosos" por la irrealidad de los sucesos o aun de los personajes, de ningún modo deberán serlo en lo que atañe a la congruencia interna del personaje consigo mismo y con los actos que se le atribuyen. En manera alguna es Platón apologista de la mentira, y no lo es, desde luego, al recomendar la enseñanza de fábulas que de antemano se tienen por tales, ya que la mentira, estrictamente hablando, consiste en querer hacer pasar por verdad lo que no lo es. En cambio, sí habrá mentira, y en sentido más profundo o radical, cuando el poeta finge personajes: héroes y dioses en concreto, a quienes hace conducirse de modo absolutamente incongruente con la naturaleza de un héroe o de un dios. El poeta procede entonces a la manera del pintor que no refleja en su obra el parecido del modelo.

Es al llegar a este punto cuando Platón da rienda suelta a una de sus numerosas invectivas contra Homero y Hesíodo y otros poetas menores, por el lenguaje que todos ellos emplean al hablar de los dioses y los actos que les atribuyen. Desde el punto de vista moral y educativo no puede desconocerse que Platón tiene toda la razón al pensar que precisamente los sentimientos que primero deben despertarse en el niño: reverencia por los dioses y por sus padres, no se ven estimulados, antes todo lo contrario, con la lectura de tales cosas. Más inmorales son estos dioses, más horrendos sus actos, a medida que son más grandes y poderosos. No hay sino que recordar cómo Cronos mutila a su padre Uranos, y cómo después el mismo Cronos devora a sus propios hijos, por el temor de que no fueran a destronarlo, como en efecto lo hizo Zeus, quien felizmente alcanzó a escapar a la *teknofagia* paterna. Y apenas menos horripilante —o si se quiere más pintoresco— era todo el cuento de las fechorías o travesuras de los demás olímpicos, tan pronto en guerra como en promiscuidad sexual entre ellos y con los mortales, y haciendo todo aquello, en suma, que entre los hombres condena la moral común.

[11] 377 b: μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ.

Estas sí que son, como dice Sócrates, las mayores mentiras y sobre los seres más augustos.[12]

A estas representaciones, pues, tan mentirosas como dañinas, hay que oponer otras que correspondan a la naturaleza propia de la divinidad. Es un pasaje interesantísimo en el que, como en otros diálogos y con singular claridad, nos comunica Platón la idea tan elevada que tiene de Dios y lo divino, y cuáles deben ser, en consecuencia, las formas apropiadas en discursos de esta índole: τύποι θεολογίας.

¿En dos proposiciones fundamentales, como dice Nettleship, podría compendiarse esta teología platónica. La primera, que Dios es bueno y causa únicamente del bien; la segunda, que Dios es verdadero e incapaz, por tanto, de mudarse él mismo o de engañarnos a nosotros.[13] Y en todo esto, como salta a la vista, Platón se opone resueltamente a los prejuicios de la religión popular.

Dios, en primer lugar, es esencialmente bueno (ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι) ; y siendo así, es causa de los bienes, pero no de los males. Es una declaración categórica, y reiterada aún, por si alguna duda quedare, al decirse que en otra parte, pero no en Dios, habrá que buscar la causa de todo aquello que es malo o que está mal.[14]

En segundo lugar, y por el hecho mismo de predicarse de él la bondad en sentido absoluto (no sólo bienhechor, sino bueno totalmente), Dios es el ser perfectísimo, y lo mismo puede decirse de todos sus atributos.[15] Consecuentemente, no puede haber en él mudanza alguna: ni en mejor, puesto que tiene ya todas las perfecciones, ni tampoco en peor, "porque ningún viviente, sea hombre o dios, toma de su voluntad una forma inferior a la suya".[16] Por último, y ya que el error es una imperfección y la mentira un mal, síguese con igual forzosidad que Dios no puede en manera alguna ni engañarse ni engañarnos.

Con todo ello quedan despachadas al quemadero, como si dijéramos, no sólo las antiguas teogonías, sino todas las fábulas, tan

[12] 377 e: τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος.

[13] Nettleship, *op. cit.*, p. 85: "The first is that God is good and the cause of good alone; the second is that God is true and incapable of change and deceit".

[14] 379 c: τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

[15] 381 b: ἀλλὰ μὴν ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει.

[16] Muy interesante el comentario de Clodius Piat: "Le fond de l'être est le désir d'être; et ce désir a d'autant plus de force, il abdique d'autant moins que le sujet où il se développe a plus d'excellence et de bonheur". *Platon*, p. 170.

variadas como encantadoras, sobre las metamorfosis de los dioses. Por artista que sea él mismo, Platón está muy lejos de ser un partidario del arte por el arte, y en la educación especialmente, la moral reclama el primado absoluto. Una moral, además, no racionalista, sino estrictamente teonómica. Con Dios y lo divino ha de entrar en contacto el educando desde el primer momento, a través de representaciones fabulosas si se quiere en sus peripecias, pero sin falsear en nada lo que la razón nos indica que pertenece a la naturaleza divina. Claudel y Dante, por ejemplo, prototipos de síntesis entre fantasía poética y verdad teológica, habrían tenido seguramente todo el beneplácito de Platón.

De las fábulas sobre los dioses pasamos luego a las fábulas sobre los héroes, de gran importancia igualmente en el desarrollo de la educación. No se trata esta vez de representar una naturaleza sobrehumana, como en el caso de los dioses, sino estrictamente humana, aunque sobresaliente, eso sí, en ciertas virtudes de que los héroes son encarnación y dechado. No son, como es obvio, las virtudes de la inteligencia, privativas del filósofo y del político, sino las virtudes del carácter, las de la parte irracional del alma en su doble aspecto, ya tan conocido, del apetito y del coraje (ἐπιθυμία — θυμός). Son éstas las virtudes que deben suscitarse primariamente en el ánimo del educando mediante la evocación poética de aquellos héroes —si reales o fabulosos poco importa— que son ejemplo, por sus hazañas, de estas tres virtudes principalmente: valentía, firmeza de alma ("aguante", para decirlo a la mexicana) y temperancia: ἀνδρεία, καρτερία, σωφροσύνη. Por consiguiente, nada de héroes gemebundos, berrinchudos o disolutos, como desgraciadamente abundan en los poemas homéricos.

Muy en cuenta tiene Platón, como estamos viendo, la división tripartita del alma humana, igualmente configurada, en todos sus pormenores, en la *República*. Ahora bien, y por muchos que sean los problemas de índole metafísica que pueda tener esta tripartición, lo cierto es que no sólo responde a indudables hechos de experiencia interna, sino que, aquí y ahora, tiene una eficacia educativa incalculable, así no fuese sino como simple hipótesis de trabajo. La tiene sobre todo esa maravillosa instancia intermediaria del θυμός, irracional él mismo, pero aliado natural de la razón. Natural e indispensable, además, ya que sin su concurso no podría la razón actuar eficazmente sobre los deseos y pasiones del apetito inferior. Al igual que otros muchos filósofos y educadores, Platón ha visto con perfecta claridad la impotencia de la razón pura frente a la violencia del determi-

nismo afectivo. Nadie mejor que Spinoza ha expresado la misma intuición al decir que el conocimiento del bien y del mal, por verdadero que sea y mientras no apele sino a la verdad, es incapaz de domeñar ningún sentimiento, y que sólo podrá hacerlo cuando aquel conocimiento pueda considerarse como un sentimiento.[17] Ahora bien, es precisamente en el "ánimo" o "coraje" donde el conocimiento frío de la razón se transforma en un sentido igualmente orientado hacia el bien, pero con todo el calor de la vida. A esa potencia, por tanto, hay que despertar y aguijonear, mediante la literatura heroica, desde el principio y mucho antes de proponer el código racional de la moralidad.

Por último, y aunque resulta suficientemente de todo cuanto llevamos dicho, no estará por demás agregar que el héroe y el heroísmo, en estos textos de la *República,* no están circunscritos, ni mucho menos, a las hazañas militares, sino que representan, una vez más, todo cuanto es bello, noble y grande en la naturaleza humana. Es una connotación similar, según creemos, a la del *Hero and Heroworship* en la conocida obra de Carlyle.

Estas directivas pedagógicas se mantienen invariables en el pensamiento de Platón hasta el último momento, como lo prueban los textos de las *Leyes,* del todo concordantes con los de la *República.* "La educación consiste en arrastrar y conducir a los niños a la recta razón pronunciada en la ley".[18] La meta última es, como siempre, la percepción completa del ὀρθὸς λόγος, *recta ratio* o principios de la moralidad en general. Pero antes de percibir esta Razón con la razón, hay que vivirla primariamente como emoción y sentimiento, según la declara este otro texto fundamental entre todos:

"Llamo educación a la primera adquisición que el niño hace de la virtud: cuando el placer y el amor, el dolor y el odio se producen rectamente en sus almas sin que puedan aún razonar sobre ello, a fin de que, tan pronto como puedan hacerlo, se produzca la armonía entre sus sentimientos y su razón, reconociendo que han sido bien formados por los hábitos convenientes, y en esta armonía consiste la virtud completa."[19]

[17] *Ética,* IV, 14: "Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum ut affectus consideratur".

[18] *Leyes,* 659 d: παιδεία μέν ἐσθ'ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον.

[19] *Leyes,* 653 b: ... αὕτη 'σθ'ἡ συμφωνία μὲν ἀρετή.

Música y gimnástica

A la literatura —o más concretamente a la poesía— sigue la música propiamente dicha en la educación "musical". La sigue, bien entendido, en la exposición del plan educativo de la *República,* pero no en la estimativa platónica. Por el contrario, y según el célebre texto que en otro lugar hemos reproducido en su integridad, la música es la "educación soberana", o la "parte principal de la educación", como más nos guste.[20] Y la razón de ello, conforme a lo que allí se sigue diciendo, es que no hay nada como el ritmo y la armonía para penetrar hasta lo más profundo del alma y para hacerla, por consiguiente, bella y fuerte por extremo. Su eficacia, por tanto, por sobre todas las otras artes, es directa y total: una transformación no sólo de estas o aquellas aficiones o tendencias, sino del alma toda entera. Solamente en lo estético, podría objetarse hoy; pero los griegos creyeron siempre que el amor de la belleza estética lleva de suyo al amor de la belleza moral, y Platón, por su parte, lo cree así firmemente, como lo hemos comprobado en la dialéctica erótica del *Banquete.* El "varón musical" (μουσικὸς ἀνήρ), reverente de la "medida" en sus vivencias interiores, tendrá que serlo igualmente en sus actos externos. Podrá no ser este aserto sino una presunción *iuris tantum,* pero de cierta comprobación en casos numerosísimos.

No menos que la literatura, y asimismo en razón de su importancia pedagógica, no puede tampoco la música escapar a la censura en la *paideia* platónica. A su modo también, la música es "imitación de caracteres de hombres mejores o peores".[21] Esta afirmación, extraña a primera vista, resulta más comprensible cuando se piensa que "imitación" puede muy bien no significar aquí otra cosa sino "correspondencia"; y desde este punto de vista, no puede desconocerse que ciertos cantos o melodías nos hacen sentirnos en tal disposición y otros en otra. Siendo así, y toda vez que la música debe estimular las mismas emociones y sentimientos que la poesía: valor, fortaleza y temperancia, Platón proscribe las melodías que, como la lidia, son quejumbrosas o lánguidas, y permite, en cambio la dórica y la frigia.

Es imposible naturalmente comprobar hoy —a menos de ser un consumado experto capaz de intentar la reconstrucción de

[20] *Rep.* 401 d: κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή.

[21] *Leyes,* 798 d: μιμήματα βελτιόνων καὶ χειρόνων ἀνθρώπων.

lo que los griegos oían y nosotros no— si había o no la indicada correspondencia entre tales o cuales vivencias y los respectivos modos musicales. No es tan fácil como tratándose de la poesía, donde podemos leer por nosotros mismos y en la misma lengua lo que dijeron los autores que denuncia Platón. No obstante, y a falta de audición directa, hay una abundantísima literatura sobre la música antigua; y con apoyo en ella sí es posible llegar a la comprobación de que Platón no es nada arbitrario en sus discriminaciones melódicas, sino que la suya era la opinión general, y de él será, a lo más, el dictamen práctico de admisión o repulsa de esta o aquella música.

Eran tres, efectivamente, los tipos principales de melodía: el lidio, el dórico y el frigio, y la diferencia resultaba tanto de los intervalos entre los tonos como de la altura del sonido. Ahora bien y no por Platón esta vez, el modo lidio era calificado como dulce (γλυκύς) —calificación que puede convertirse fácilmente en la de enervante o lánguido—, y el modo frigio, a su vez, como patético o entusiasta (παθητικός, ἐνθουσιαστικός), lo que quiere decir, cuando se toma en serio la etimología, que es el modo apropiado para los sentimientos profundos y de manera particular, para la emoción religiosa. En cuanto al modo dórico, el favorito, le llueven los epítetos de excelencia, de los cuales son apenas una selección los siguientes: viril (ἀνδρώδης), magnífico (μεγαλοπρεπής), augusto (σεμνός), recio (σφοδρός), grave (στάσιμος) y severo (σκυθρωπός). Del todo en armonía está, digámoslo de paso, esta preferencia con la que por el orden dórico igualmente muestran los grandes arquitectos del tiempo de Pericles; no hay que pensar sino en el Partenón.

Es, por tanto, algo profundamente enraizado en la mentalidad helénica esta "correspondencia" (pensamos en las "correspondencias" bodelerianas naturalmente) entre las artes y las disposiciones morales, y señaladamente en la música. Hasta Aristóteles, temperamento más bien frío y nada propenso a los arranques líricos, llega esta concepción, y de ella se hace cargo el filósofo de Estagira en muchos pasajes de su *Política*. "Es en los ritmos y melodías —dice— donde encontramos las semejanzas más perfectas, en consonancia con su verdadera naturaleza, de la ira y de la mansedumbre, de la fortaleza y de la templanza, como también de sus contrarios y de todas las otras disposiciones morales".[22] Algo semejante pasa igualmente en las artes de la vista, pero nunca como en las obras musicales, que son directamente

[22] *Pol.* 1340 a 20.

imitativas de estados morales.[23] Por último, Aristóteles concuerda del todo con Platón y con la tradición en general, en las siguientes apreciaciones: "Unas melodías los ponen (a los oyentes) en disposición más triste y recogida, como el modo llamado mixolidio; otras relajan la mente, como las melodías lánguidas; otras producen un estado de moderación y compostura, como parece hacerlo únicamente el modo dórico, en tanto que el modo frigio inspira el entusiasmo."[24]

El espíritu de la música, como diría Nietzsche, y tal como los griegos lo entendieron, es lo que aquí nos interesa fundamentalmente, y por esto no será necesario entrar en pormenores técnicos que, aparte de estar fuera de nuestra competencia, recargarían inútilmente la exposición. Pero sí hay algo que, como perteneciente al mismo *Geist der Musik* entre los griegos, no podría soslayarse, y es que la música, aun en el sentido estricto con que ahora la estamos considerando, no se concibe en esa época y en ese medio como sonido puro (música instrumental diríamos hoy), sino siempre en compañía del canto o de la danza o de ambas cosas a la vez. El texto platónico no deja lugar a dudas. Palabras, armonías y ritmos (noción esta última prácticamente sinónima de danza, porque se refiere al "orden del movimiento") integran entre sí el producto artístico denominado μέλος, no "melodía", sino "música" en el más amplio sentido del término.[25] Todo ello ha de ir, en lo posible, junto y simultáneo, y por ello la tragedia es la cumbre del arte griego, por llevar consigo el recitado, la música coral y la danza. Hoy que no poseemos sino el primero de estos elementos, no podemos darnos verdaderamente cuenta de lo que fue la tragedia antigua, ni de hasta qué punto se tenía por indispensable la reunión de los tres; y no sólo esto, sino su integración en la unidad superior de la composición artística. Y esto útimo se reclamaba con tal exigencia que al mismo Eurípides, según se cuenta, se le reprochó el que hubiera encargado a otros la música de sus coros y los ritmos de sus danzas, cuando los otros grandes trágicos lo habían hecho todo por sí mismos. Por algo Wagner, inspirándose en tan altos ejemplos, postuló tan-

[23] *Ibid.* 35: ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἠθῶν.

[24] *Ibid.* 1340 b.

[25] *Rep.* 398 d: ὅτι τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστιν συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ. La mejor traducción es para mí la de Fraccaroli: "La musica è un composto di tre cose: discorso, armonia e ritmo".

tas veces, como ideal de la ópera, la reunión del poeta y del músico en la misma persona.

Muy brevemente, en comparación de como lo hace con la música, se refiere Platón al papel de las artes plásticas: pintura, arquitectura, decorado, jardinería y artesanía, en la educación "musical". Muy brevemente, pero con notación muy precisa de todas las que quedan enumeradas, y no para que el educando las aprenda esta vez, sino para que los educadores o el Estado procuren crearle al primero, con las obras o productos de dichas artes, "bellos alrededores", a fin de que se imprima en su alma el sentido de la "forma", del mismo modo que, por la música, el del ritmo y la armonía.[26] No hay detalle que pueda despreciarse: no sólo la casa en sí misma, sino también las plantas del jardín (φυτά) y el mobiliario (σκεύη); en todo hay que buscar la forma bella (εὐσχημοσύνη), la cual pasará al carácter después de haber sido contemplada largamente en el arte y en la naturaleza.

La educación "musical", en suma, es la educación del ojo, del oído y de la imaginación en su sentido más amplio: el comercio habitual con la belleza artística en todas sus manifestaciones, a fin de que el alma descubra por sí misma la belleza del mundo y la produzca en su interior. La vida del hombre así educado llega a ser, ella también, una obra de arte, y por esto merece el calificativo de "varón musical" (μουσικὸς ἀνήρ).

A la música sigue la gimnástica, cuya noción se entiende aquí igualmente tanto en el sentido estricto de los ejercicios físicos como en el más amplio de todo aquello que concierne a la buena disposición del cuerpo, a la cual atienden, a más de la gimnasia propiamente dicha, la higiene, la dietética y la medicina.

A más de esta ampliación connotativa, es muy importante la otra innovación platónica, ya aludida con antelación, en el sentido de que, contrariamente a la opinión común, la gimnástica también, al igual que la música, se ordena principalmente al cultivo del alma,[27] aunque esta vez por el intermedio del cuerpo. De lo que se trata —en la educación general, por supuesto— no es de formar atletas profesionales, sino de suscitar, por el ejercicio físico, las mismas virtudes: coraje, firmeza, autodominio, a cuyo desarrollo atiende igualmente, por sus propios medios, la

26 "The soul appropriates to itself the characteristics of rhytm, harmony and shapeliness". Nettleship, *op. cit.*, p. 114.

27 410 c: ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα.

educación literaria y musical. Un régimen atlético, además, es un régimen "soñoliento y peligroso a la salud", ya que, según podemos ver, los atletas pasan su vida durmiendo y padecen graves trastornos por poco que se aparten de las minuciosas prescripciones a que están sujetos. Ahora bien, lo que ante todo importa es mantener al espíritu despierto y alerta, en la vigilia receptiva de todo aquello que puede estimular su obra propia.

Siendo todo ello así, tiene mucho mayor importancia la dieta que la gimnasia, es decir una alimentación lo más simple y frugal que pueda ser. Hay que abstenerse, en consecuencia, de manjares superfluos o muy condimentados, y en especial de la cocina siciliana y la pastelería ática. Con sólo tener en cuenta estas directivas tan sencillas y tan acreditadas en la experiencia tradicional, puede uno dispensarse de recurrir a los médicos, a propósito de los cuales y de su arte se extiende Sócrates en una larga tirada incriminatoria no carente, por cierto, de interés. La incriminación, a decir verdad, no es tanto contra los médicos, sino contra los pacientes que no pueden prescindir de ellos. Síntoma cierto de falta de educación y de mal gusto (ἀπαιδευσία καὶ ἀπειροκαλία) es el no poder uno mantenerse en buena salud sin la frecuentación de los médicos; y síntoma de decadencia social, a su vez, la proliferación de juzgados y dispensarios que por lo visto pululaban en Atenas cuando con tanta virulencia se refiere a ellos Platón.[28] "Entre abogados te veas", como dice nuestra castiza maldición, o entre médicos. Para casos excepcionales y de rápida solución, en uno u otro sentido, está bien la medicina, no para cuidar enfermedades crónicas y prolongar inútilmente una vida que no es sino una muerte lenta (μακρὸς θάνατος). Si la cosa no tiene remedio pronto, mejor será dejarse morir. "En la ciudad bien gobernada cada uno tiene prescrita una tarea que le es forzoso cumplir, y a nadie puede permitirse pasar la vida enfermo y en manos del médico." [29] Lenguaje duro, inmisericorde, sin duda alguna, para nuestra sensibilidad actual, pero no para la de los griegos, y en esto no hay ninguna variación desde la época heroica. Desde los héroes homéricos hasta Platón, la vida debe vivirse en plenitud de fuerza y de arrojo, y si no, mejor es no vivirla. El valor del sufrimiento

28 *Rep.* 405 a: δικαστήρια τε καὶ ἰατρεῖα πολλὰ ἀνοίγεται. Consultorios, clínicas y hospitales, todo junto, eran estos ἰατρεῖα de que habla el texto.

29 406 c. Muy expresivo el comentario de Nettleship: "Doctors ought not to be allowed to keep useless folk out of the grave". *Op. cit.*, p. 126.

es un valor específicamente cristiano, y en esto no se equivocó Nietzsche.[30]

La educación científica y dialéctica

De igual o mayor importancia aún que el programa de educación general que acabamos de exponer, es el que le sigue, en el libro VII de la *República,* y relativo esta vez a la educación superior —superiorísima sin la menor hipérbole— que han de recibir aquellos cuyas dotes acrediten que pueden llegar a ser Guardianes (φύλακες) de la República. Quince años, ninguno menos, es su duración, o sea de los veinte a los treinta y cinco: tres lustros de la vida, los dos primeros para el estudio de las ciencias y el tercero para el de la filosofía. Lo que ahora se persigue, en efecto, no es ya la formación del carácter, sino el cultivo de la inteligencia y la conquista del más alto y completo saber que sea posible.

Tan conservador y tan revolucionario, al propio tiempo, como lo hemos visto en su diseño de la educación común, muéstrase Platón en lo que concierne a la educación científica y filosófica. La gran transformación está sobre todo en su concepción de la dialéctica, y también, aunque en grado menor, en la orientación del conocimiento científico, pero en cuanto a las ciencias en sí mismas, su contenido, Platón respeta el saber ya constituido por otros y que él mismo posee eminentemente, pero sin haberlo creado. No sólo, sino que respeta también, y lo adopta en lo fundamental, el orden de la enseñanza científica que se seguía en las escuelas de la Magna Grecia desde el tiempo de Arquitas de Tarento, cuando no desde Pitágoras. Eran las cuatro disciplinas matemáticas entonces conocidas y en orden de complejidad creciente, a saber: aritmética, geometría, astronomía y música, esta última, claro está, no como saber técnico, sino como teoría científica y matemática. Era, como se advierte luego, lo que, al recibirlo tal cual, llamaron *quadrivium* los medievales; y ahora veamos cómo lo considera Platón.

El alto aprecio que Platón tiene de las matemáticas quedó de manifiesto, como se recordará, cuando describimos la Escala del Conocimiento y del Ser que encontramos al final del libro VI de la *República.* Como etapa intermedia entre el conocimiento vulgar de la "opinión", circunscrita a los objetos sensibles, y el conocimiento superior de los inteligibles puros, las Ideas, está la llamada "inteligencia discursiva" (διάνοια),[31] la cual se ejerce de preferencia, cuando no exclusivamente, en las disciplinas matemáticas. Ellas, en efecto, si bien operan con signos y figuras sensibles, nos remiten luego, como del signo a lo significado, a realidades puramente inteligibles: Número, Figura y Movimiento.

[30] "La enfermedad es el estado natural del cristiano", dirá Pascal, y no por complacencia mórbida, sino porque el cristiano debe asociarse de algún modo a la Pasión de Cristo. Con él está unido como el miembro del cuerpo con su cabeza, según la otra maravillosa sentencia de San Bernardo: "Non decet sub Capite spinoso membrum esse delicatum".

Por otra parte, y ya desde su más humilde escalón, que es la aritmética, las matemáticas tienen que ver con cosas como la unidad y la multiplicidad; ahora bien, lo Uno y lo Múltiple —bajo otro aspecto si se quiere pero ciertamente con predicación no equívoca, sino análoga— ha sido desde siempre el problema radical del Ser, y por ende de la filosofía. La percepción aritmética, por tanto, de lo uno y de lo múltiple, nos encamina a la otra percepción, que vendrá más tarde, de lo Uno y de lo Múltiple como categorías o trascendentales del ser en general. Teniendo esto presente, no debe ya causarnos mayor sorpresa el que Platón nos diga que la aritmética y el cálculo tienen la virtud de llevarnos a la contemplación del ser y la verdad.[32]

Pero si las matemáticas han de ser así, verdaderamente, la mejor propedéutica filosófica, se comprende luego que, en esta etapa en que estamos de la educación superior, no han de estudiarse como lo hace el que sólo necesita de ellas para saber contar y no equivocarse en sus gastos o en sus negocios. Que lo haga así el comerciante, está bien, pero el filósofo debe llegar a "penetrar la naturaleza de los números, no para la práctica de los negocios, sino para facilitar al alma el tránsito del mundo de la generación al de la verdad y la esencia". Es la "aritmética pura", como dirá Husserl, o la teoría o filosofía del número, y ahora comprendemos por qué lleva tanto tiempo, en el programa platónico, el estudio de estas matemáticas realmente tan distintas de las que con el mismo nombre figuran en todas las escuelas.

Al estudio de la aritmética sigue el de la geometría, en la cual considera Platón, en consonancia con los últimos adelantos, tanto la geometría plana como la geometría del espacio tridimensional. Y al igual que con la aritmética, la trata como

[31] 511 d: ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν.
[32] 525 a-b: ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν... ἀγωγά πρὸς ἀλήθειαν.

ciencia pura, no en vista de sus aplicaciones prácticas, sino por el conocimiento desinteresado de sus objetos, como toda ciencia en general.[33]

De la geometría y estereometría pasamos al estudio de los cuerpos en movimiento, siendo la astronomía la parte principal de la cinemática; así se la consideraba entonces y así la considera Platón. Lo que, sin embargo, no deja de sorprender a primera vista, es que Platón quiera aplicar a la astronomía, ciencia aparentemente de observación empírica, los mismos cánones que a la aritmética y a la geometría. Porque si está bien que en este caso deba pasarse de los números y figuras visibles a los números y figuras ideales, ¿cómo pasar, en cambio, de los cuerpos celestes que vemos a otra realidad ideal que sería a lo más la noción de cuerpo en general, del todo inútil por sí sola en astronomía, y despachada ya, además, en la estereometría? Y sin embargo, Platón nos dice con toda seriedad que las constelaciones del firmamento (τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα) no son sino ejemplos o símbolos (παραδείγματα) de otras constelaciones que no pueden, a su vez, percibirse por la vista, sino sólo por la razón y por la inteligencia, y que son, por esto, las "verdaderas".

Dormitat Plato? De ninguna manera, antes por el contrario hay aquí, a despecho del lenguaje no siempre muy feliz, un anticipo genial de lo que, andando el tiempo, dirán Kepler y Newton al constituir la física matemática y la mecánica celeste. Lo que Platón quiere decir, en efecto, y a su modo lo dice, es que la ciencia debe ir más allá de la mera descripción empírica de los cuerpos celestes, de sus órbitas y revoluciones, hasta descubrir, por la pura inteligencia esta vez, las leyes del movimiento, y ya no de este o de aquel cuerpo, sino de todo movimiento real o posible. No estaba reservado a Platón, sino a Newton, formular la ley de la gravitación universal, pero sí es gloria de aquél el haber postulado la necesidad, la posibilidad por lo menos de una ley semejante. Así entienden hoy los mejores intérpretes el texto que comentamos, y no sólo los filósofos, sino también los científicos, como Duhem por ejemplo, al decir lo siguiente: "La verdadera astronomía, según Platón, es la que, con ayuda del razonamiento geométrico, descubre las combinaciones cinemáticas simples de que se ha servido el Demiurgo supremo para producir el complicado entrelazamiento de los movimientos astronómicos visibles; y son sólo esas combinaciones las que merecen ser llamadas reales y verdaderas."[34]

[33] 527 b: πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἕνεκα ἐπιτηδευόμενον.

Para la ciencia moderna, en efecto, no menos que para Platón, lo real y verdadero son las conexiones inteligibles entre los fenómenos —sus leyes, como solemos decir—, y no los fenómenos mismos en su singularidad fáctica. La única diferencia está en que Platón no las llama leyes, sino constelaciones o entrelazamientos (ποικίλματα), y también, tal vez, en que la constitución de esas leyes la atribuye a la obra creadora del Demiurgo. Pero esta atribución es hasta hoy común y corriente en toda cosmología teísta, la que tenía, por ejemplo Leibniz, tan científico como religioso, y que expresaba en su célebre sentencia: "El mundo es el cálculo de Dios". De cuño bien platónico es este pensamiento, y no sabe uno, en verdad, si es la emoción religiosa o la curiosidad científica el motor de este afán por encontrar la Razón del Mundo en la *mathesis universalis*.

Aunque el movimiento puede darse, según sigue diciendo Platón, de infinitas maneras, aquí sólo le interesan estas dos: el movimiento de los cuerpos celestes, patente a la vista, y el otro movimiento perceptible por el oído, es decir el sonido. Henos de nuevo, por consiguiente, en la música, sólo que ahora ya no como arte o práctica sino como teoría, y de estructura y leyes matemáticas, al igual que las otras ciencias antes aludidas; y esta cuarta ciencia del *quadrivium* científico se denomina "armonía". Hoy la llamaríamos teoría de la música, y su estudio debe hacerse igualmente no con propósitos utilitarios, sino para hacernos avanzar, como las otras ciencias, en la indagación de la belleza y del bien.[35]

Con esto llegamos finalmente a la ciencia suprema, que es la Dialéctica. Como dijimos antes, un lustro de la vida humana se consume en su aprendizaje y práctica hasta llegar a su perfecto dominio, y no es mucho en realidad, si pensamos en que ella sola representa el ejercicio de la inteligencia pura aplicada a los inteligibles puros (νοῦς — νοητά). El "pensamiento" propiamente dicho reside en ella únicamente, y los Guardianes de la República deben ser, por sobre todas sus otras dotes, "dialécticos" (διαλεκτικοί). Debemos esforzarnos, por tanto, en tratar de comprender lo que ella pueda ser. No es tarea fácil, por lo demás, ya que Platón toma el término unas veces en su sentido popular, y otras, en cambio, en el otro sentido altamente técnico que él mismo le ha dado —y pasando, además, por el sen-

[34] Paul Duhem, *Le Système du Monde*, p. 91.

[35] *Rep.* 531 c: πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν.

tido de transición de la experiencia socrática—, por lo cual es menester hacernos cargo cuidadosamente de la evolución semántica.

En su acepción primitiva, y que siguió siendo la popular, la dialéctica es el arte de la conversación (διαλέγεσθαι), la cual consiste, a su vez, en dar razón o en recibirla (διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον), de cualquier tema o asunto entre los interlocutores. "Cambiar razones" sería tal vez la primera y más literal traducción de διαλέγεσθαι. Con el tiempo y conforme fue imponiéndose la reflexión filosófica, el "dar razón" (λόγον διδόναι) pasó a significar también el enunciado de la definición lógica, del concepto mismo tal como hoy lo entendemos, por sus géneros y diferencias. Con este sentido encontramos ya la dialéctica en los *Memorabilia* de Xenofonte, cuyo Sócrates habla de cómo los hombres se ponen a conversar entre sí o a discutir sobre toda suerte de cosas, ordenándolas de acuerdo con sus géneros (διαλέγοντες κατὰ γένη τὰ πράγματα), y agrega que por este medio y disciplina, y no por los métodos de la retórica o de la sofística, es como llegan a ser esos hombres los mejores en su ciudad, sus supremos jefes y maestros consumados en el arte del discurso.[36]

Por esta vez podemos tener por cierto que el Sócrates literario corresponde en lo fundamental al Sócrates histórico. Por el respetable testimonio de Aristóteles, sabemos, en efecto, que Sócrates "investigó lo universal (τὸ καθόλου) y, el primero entre todos, fijó su pensamiento en las definiciones".[37] Aristóteles aclara aún que esta investigación la hizo Sócrates exclusivamente en el campo de la moralidad, y que, además, "no separó lo universal de las cosas singulares... en tanto que *estos* filósofos (Platón y los académicos naturalmente) los han separado". Como quiera que haya sido, quedaba de hecho constituida la dialéctica tanto como método —el diálogo mismo— como igualmente en cuanto al fin que persigue, y que no es otro que la constitución de un saber necesario y universalmente válido.

Uno y otro rasgo de la dialéctica socrática los conserva y los asume, con originaria responsabilidad, la dialéctica platónica. El diálogo en primer lugar, en lo cual no es Platón sino el más genuino heredero de Sócrates, el cual se pasó la vida

[36] *Mem.* IV, V, 11 y 12: ἀρίστους καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους.
"This is the germ of the Platonic dialectic." Nettleship, *op. cit.*, p. 279.
[37] *Met.* A, 6, 987 b.

dialogando en la plaza pública. Pero no sólo por una reverencia ciega a su maestro conserva Platón el nombre de dialéctica a una disciplina que bien pudo haber llamado lógica, ontología, filosofía o ideología (teoría de las Ideas), ya que de todo esto se trata en fin de cuentas, sino por estar él mismo firmemente convencido de la necesidad del diálogo en la educación filosófica. Por algo eligió él también esta forma literaria para sus propios escritos. Diálogo vivo y real, si se puede, entre dos o más interlocutores, y si esto no es posible, por lo menos el "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma", como dice el *Sofista*. Como quiera que sea, la convicción fundamental es la de que no se puede llegar a la verdad sino paso a paso y confrontando continuamente cada idea con su antagonista o simplemente con sus aporías, frotándola y tallándola mil veces (son imágenes de la *Carta VII*), tal y como se hace con el diamante para darle toda su firmeza y toda su luz. Desdoblamiento del alma o diálogo interior son maneras de expresar, en suma, el activismo espiritual sin el cual no puede haber educación profunda, y menos en filosofía. Son cosas que tienen hoy mayor actualidad que nunca, hoy que tanto se encarece la necesidad del diálogo abierto en todos los órdenes, y la otra necesidad de que el alumno tome parte activa en todo el proceso educativo, y de preferencia en la educación superior.

He ahí, pues, en qué consiste, considerada como método, la dialéctica platónica; pero evidentemente no se trata de conversar por conversar, ya que en este caso habrían sido archidialécticos los eternos habladores del ágora, y todos los griegos lo eran más o menos. ¿A qué tiende entonces —*sit venia verbo*— el diálogo dialéctico? La respuesta que da Platón, al tratar expresamente de esto a propósito de la educación de los Guardianes, es extremadamente concisa, y ello por la simple razón de que supone, y no sin fundamento por cierto, que el lector se encuentra ya bien familiarizado con la metafísica o con la cosmovisión, como queramos, que ha quedado expuesta en otros diálogos y en los libros anteriores de la *República*: la teoría de las Ideas y muy en especial, como aquí se nos recuerda, la Escala del Conocimiento y la alegoría de la Caverna.

Teniendo todo esto presente (lo hemos despachado ya en nuestros capítulos como Platón en sus diálogos), de lo que se trata ahora es de tener acceso, y lo más directo que pueda ser, al reino de las Ideas, de un modo semejante a como el ex pri-



sionero de la caverna acaba por percibir, después de una fatigosa acomodación a la luz natural, primero los objetos mismos (símbolo de las Ideas), y finalmente el mismo sol (Idea del Bien). "El método dialéctico —leemos en el pasaje tal vez el más explícito— es el que dirige lentamente hacia lo alto el ojo del alma, sacándolo del lodazal de la barbarie donde estaba hundido."[38] Según anota Robin, la imagen está tomada de las purificaciones órficas, en las cuales se contrapone el lodazal de los profanos al paraíso de los iniciados, y llámase "bárbaro" ese fango para indicar que no está allí la verdadera patria del alma. "Llamaremos dialéctico —dícese más adelante— a quien en cada cosa aprehende la razón de su esencia."[39] Así en el orden de las esencias, y lo mismo, según se añade en seguida, en el de los valores, cuya unidad genérica se designa aquí, ya lo sabemos, como el Bien.[40]

Es la filosofía desde luego, en el sentido en que desde entonces y hasta hoy solemos entenderla: como conocimiento de totalidad y en la doble dimensión, precisamente, del ser y del valor. En estos textos y en todos los demás que les son correlativos, está, según dice Martin Heidegger, la visión del mundo que desde entonces tiene la humanidad de Occidente. Ideas y valores, sigue diciendo, han variado y podrán variar al infinito, pero no es esto lo decisivo, sino el hecho de que la realidad continúa interpretándose o apreciándose por "ideas" y "valores".[41]

Es la filosofía, sí, volvamos a decirlo, la filosofía occidental por lo menos, pero con el sello muy peculiar que le resulta de la cosmovisión platónica, ya que, como lo sabemos desde Dilthey, toda filosofía supone, como dato previo, una imagen del mundo. En la que tiene Platón domina, desde luego, la teleología. La causa final, según explica largamente el Sócrates del *Fedón*, es la única que puede dar la última razón de cada cosa y del universo en su totalidad, y de ahí la primacía que se confiere al bien, ya que para cada ente su fin específico constituye el bien que le es propio. Es una filosofía, en segundo lugar, que

[38] *Rep.* 533 d: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος... ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω...

[39] 531 b: διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας...

[40] *Ibid.*: οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως.

[41] "Nicht welche Ideen und welche Werte gesetzt sind, ist das allein und erstlich Entscheidende, sondern dass überhaupt nach *Ideen* das Wirkliche ausgelegt, dass überhaupt nach *Werten* die Welt gewogen wird." Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1954, p. 51.

no es mera adición de conocimientos, así sea el conocimiento supremo, sino un cambio fundamental, una "conversión" en la vida y en el ser del hombre. En la vida, al sacarlo del Pantano de la Barbarie para llevarlo a la Llanura de la Verdad (sede de las Ideas en el mito *arqueológico* del *Fedro*), o según otra imagen, la conversión del alma del día tenebroso (del día que es noche, dice el texto) al verdadero día; y a esta subida a la región del ser es a la que "llamamos" la *verdadera filosofía*.[42] Y como esta conversión ha de hacerse "con toda el alma", la consecuencia es que afecta no sólo la vida humana, sino al hombre todo entero y en su mismo ser. "Transformación del hombre por entero y en su ser": esto es, según Heidegger, la *paideia* platónica (en su ápice por lo menos, a lo que nos parece), y lo dice con tal convicción, que renuncia a traducir aquel término.[43]

Pero no es esto todo aún. Después de haber establecido con toda la universalidad posible lo que, parafraseando a Spinoza, podríamos denominar el *ordo et connexio idearum et valorum*, la educación dialéctica remata —de derecho por lo menos, si no siempre de hecho— en la contemplación de la Idea del Bien; una experiencia propiamente mística, si tenemos en cuenta que esta Idea se encuentra "más allá de la esencia", más allá, en otras palabras, de todo aquello que puede aprehenderse en una visión estrictamente intelectual. No obstante, Platón reclama inequívocamente dicha contemplación por parte de todo aquel que quiera conducirse con sabiduría no sólo en la vida pública, sino incluso en la vida privada.[44] Más adelante parece como si esta exigencia se restringiera exclusivamente a los dirigentes supremos del Estado; pero en lo tocante a ellos, se reafirma aquélla muy de propósito y con ciertas precisiones que son de lo más interesante.

Como se recordará, el aprendizaje de la dialéctica termina, para quienes han sido capaces de emprenderlo, a la edad de treinta y cinco años; y es entonces cuando los hombres así formados deben "descender de nuevo a la caverna", o sea al desempeño tanto de los cargos públicos como de las funciones

[42] *Rep.* 521 c: ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.

[43] "Das Wort lässt sich nicht übersetzen. Παιδεία deutet die περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen". Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

[44] 517 c: ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

educativas. En estos trabajos han de emplearse por el resto de su vida hábil, pero a los cincuenta años tiene lugar algo muy importante. A quienes hasta esta edad hayan sido capaces de "sobrevivir",[45] y que, además, se hayan distinguido de manera sobresaliente tanto en las actividades prácticas como en las ciencias (ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις), a éstos, pues, "habrá que llevarlos hasta el fin y obligarles a abrir el ojo del alma y dirigir su mirada hacia aquello que a todos proporciona la luz; y después, una vez que hayan visto el Bien en sí, se servirán de él como de un modelo para imponer el orden en la ciudad, en los particulares y en ellos mismos".[46] La educación, por tanto, la perfecta educación, no termina sino a los cincuenta años.[47] No es posible antes llevarla verdaderamente a su fin (πρὸς τέλος ἀκτέον), y sólo a esta edad, y no siempre, será posible contemplar el divino Modelo cuya imitación se traduce en el orden de la ciudad y de los individuos particulares.

Proyección histórica de la paideia *platónica*

"¿Qué verdad sustancial —se pregunta Nettleship y nosotros con él— hay para la humanidad en el esquema educativo de Platón, y en qué medida podemos hoy apropiarnos los principios que lo informan?" Con su habitual penetración, el mismo humanista británico da la siguiente respuesta:

"Hay tres ideas importantes en el sistema de educación platónico. La primera, que la educación debe satisfacer a todos los requerimientos que trae consigo la naturaleza humana. La segunda, que la obra educativa debe proseguir mientras sea capaz de desarrollo el espíritu humano. La educación debe ser, hasta donde se pueda, coextensiva con la vida humana, porque educar significa simplemente mantener alerta el espíritu; y sólo por una concesión con la debilidad de nuestra naturaleza es por lo que de ordinario se restringe la educación a los veinticinco primeros años de la vida. La tercera idea es la de que son órganos de la educación todas aquellas cosas que ha producido

[45] 540 a: διασωθέντας. La expresión puede entenderse tanto en el sentido de que no hayan sido inmolados materialmente (como lo fue Sócrates cuando quiso adoctrinar a los "cavernícolas") como en el otro de que no hayan sucumbido ellos mismos, en su alma y en sus costumbres, a los apetitos y hábitos propios de la región inferior.

[46] 540 a.

[47] "Il faut cinquante ans pour faire un homme." Marrou, *op. cit.*, p. 128.

la naturaleza humana en el proceso de su desarrollo: religión, arte, ciencia, filosofía, y las instituciones sociales y de gobierno; al servicio de la educación deben estar todas ellas. Y por aquí podemos ver cuán lejos está de Platón la idea de que pueda haber ninguna rivalidad entre arte y ciencia, entre estudio y vida práctica, o entre cualesquiera de los grandes productos de la mente humana; de todos ellos se sirve él como de eslabones en una cadena."[48]

El plan educativo de Platón, no menos o casi tanto como su construcción política, ha sido con frecuencia tildado de utópico; pero lo único utópico en realidad no es el plan en sí mismo, sino la exigencia (sobre ella volveremos en el capítulo siguiente) de que sólo quienes hayan recibido la educación dialéctica puedan ocupar los puestos de mando: lo que se llama, en suma, el gobierno de los filósofos. No hubo necesidad de esperar mucho tiempo después de Platón para denunciar esta ilusión tan generosa como impráctica, porque ya Aristóteles se pregunta, y no sin sorna. en qué o por qué podrá ser mejor un general, como para poder llevar mejor la campaña o alcanzar la victoria, por el solo hecho de haber podido contemplar la Idea del Bien.[49] Para Aristóteles, en efecto, el bien no es algo singular sino múltiple (como el ente mismo, con el cual es convertible), y siendo así, basta en cada caso el conocimiento del bien específico de cada arte o disciplina —porque estamos también dentro de una concepción teleológica— para que la acción sea tan perfecta como pueda desearse. En política también, porque aunque el bien sea aquí: el bien común de la ciudad, de mucho mayor entidad que en otra disciplina cualquiera, será siempre no el Bien ideal, sino el bien práctico (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), y será suficiente, para percibirlo, la razón práctica, que en la filosofía aristotélica se rige por la virtud de la prudencia.

Pero si prescindimos de esta conexión entre filosofía y poder político —no refrendada por la historia sino en casos contadísimos— el programa educativo de Platón ha sido hasta hoy la base fundamental de la educación en la comunidad occidental constituida, política y culturalmente, por Grecia y Roma. Vale la pena decir algo sobre la trasmisión de esta *paideia*, en la antigüedad clásica por lo menos.

A la pedagogía de Platón suele oponerse la de Isócrates, lo

[48] Nettleship, *op. cit.*, p. 292: ...*Education simply means keeping the soul alive...*

[49] *Ética Nicomaquea*, 1097 a 10.

cual no es ningún descubrimiento, porque así fue efectivamente desde que ambos personajes emplazaron sus escuelas, una frente a la otra y en guerra abierta. Este es el hecho histórico, englobado en el más amplio de la lucha entre retórica y filosofía, y sobre esto no hay nada que decir. Lo que, en cambio, no puede aceptarse así como así, es que la victoria final haya sido de Isócrates, como lo piensa Marrou al decir lo siguiente: "Tomando las cosas en conjunto, es Isócrates, y no Platón, el educador de la Grecia del siglo IV, y después de ella, del mundo helenístico-romano. De Isócrates salieron, como de otro caballo de Troya, todos esos pedagogos y letrados, animados de un noble idealismo, moralistas ingenuos, prendados de bellas frases, disertos y volubles, a los cuales debe la antigüedad clásica, en cualidades y en defectos, *todo lo esencial* de su tradición cultural. Y no sólo la antigüedad, sino que, en la medida en que aquella tradición se ha prolongado en nuestros propios métodos pedagógicos, es Isócrates, mucho más que otro alguno, quien lleva sobre sí el honor y la responsabilidad de haber inspirado la educación predominantemente literaria de nuestra tradición occidental".[50]

Es un juicio que respetamos por la autoridad de quien lo emite, pero que no podemos compartir. Hace tabla rasa de la filosofía occidental, y desde luego, para no hablar de los pósteros, de las cuatro grandes escuelas que hasta el siglo VI de nuestra era (hasta el nefando decreto de Justianiano que ordenó su clausura) perpetuaron en Atenas la enseñanza de la filosofía: la Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín, o si nos place decirlo de otro modo, platónicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos. En esas escuelas se educaron no sólo los griegos de la decadencia, sino, cosa más importante, los romanos por cuya mediación trasmigró la cultura griega al Lacio primero, y de allí a todos los pueblos civilizados por Roma. La figura más representativa es incuestionablemente Marco Tulio Cicerón, quien supo asimilar como nadie todo el legado helénico: literatura, retórica y filosofía. No tiene la menor importancia que no haya sido propiamente creador en filosofía, como no lo fueron en general los romanos. Lo decisivo no es esto, sino el hecho de la información y de la trasmisión, y el otro hecho de que él mismo, el mayor orador de su tiempo y en general de su pueblo, pone en la cumbre de todo no la retórica, sino la filosofía. No le faltan elogios para Isócrates, claro está, pero es a Platón a quien traduce: el *Timeo* y el *Protágoras*, hasta donde sabemos. Y pocos duelos del

50 Marrou, *op. cit.*, p. 132.

espíritu habrá como la pérdida del *Hortensio*; maravilloso debió haber sido este diálogo ciceroniano, cuando su lectura hizo cambiar de repente y de manera total el alma de San Agustín. No es ningún Padre de la Iglesia, sino un pagano el que enciende de súbito en el corazón del retórico Agustín el amor de la sabiduría; más aún, según lo dice él mismo, el que empieza a orientarlo hacia el Dios verdadero.[51]

Basta con citar estos dos grandes nombres, por excelencia representativos de la cultura helenístico-romana, para hacer ver cómo la retórica y la filosofía, después de haberse combatido denodadamente —caso al fin no tan raro entre buenos hermanos—, acabaron a la postre por unirse armoniosamente. Porque si a Cicerón puede escatimarse el dictado de filósofo (pero en este caso habría que hacer otro tanto con Séneca), San Agustín, por el contrario, es uno de los mayores filósofos de todos los tiempos, y no obstante, es bien claro cómo continúa sirviéndose, en su prosa incomparable, de todos los recursos del arte retórica que profesó en su cátedra de Milán. Y por último, es oportuno recordar cómo en su primera conversión —a la sabiduría en general, antes de volverse a la Sabiduría divina— influyen decisivamente, después del *Hortensio* ciceroniano, Platón y los neoplatónicos. A tal punto fue poderosa esta influencia, que no ha faltado quien sostenga la peregrina tesis de que Agustín de Tagaste no se convirtió realmente al cristianismo, sino sólo al neoplatonismo. De modo, pues, que ni la educación en Occidente ha sido *à dominante littéraire*, como pretende Marrou, ni nuestros únicos maestros han sido tampoco esa cáfila de gárrulos disertos y volubles de que habla el humanista francés. Su apreciación en este particular sorprende tanto más cuanto que, pocas páginas después, agrega lo siguiente: "A los ojos de la posteridad, la cultura filosófica y la cultura oratoria aparecieron no sólo como dos rivales, sino dos hermanas; como dos variedades de una misma especie, cuyo debate enriqueció la tradición clásica sin comprometer su unidad."[52] *Plaudite, cives!*

En realidad, la enemiga de Platón contra Isócrates (correspondida por éste con una irónica conmiseración), no era tanto por lo que éste hacía, ni siquiera por lo que dejaba de hacer, sino por su pretensión de que la educación que él impartía, debiera considerarse como la educación última y total. Lo que sa-

51 "Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia." *Conf.* III, 47.

52 Marrou, *op. cit.*, p. 147.

caba a Platón de quicio era el que Isócrates llamara "filosofía" a lo que aquél, por su parte, llamaba "música". Isócrates está muy lejos del pragmatismo cínico de los sofistas de la tercera o cuarta generación, pero la moral que profesa, como la de Protágoras, no va más allá de lo socialmente establecido; y en el dominio teórico —y esto es con mucho lo más grave— no cree que el hombre pueda elevarse más allá de la conjetura y la opinión. "Para Isócrates —dice Jaeger— sólo existe una sabiduría (σοφία). La esencia de ésta consiste en descubrir certeramente en general lo mejor para el hombre a base de la mera opinión (δόξα) . . . Isócrates coincide aparentemente con Platón en que concibe el conocimiento de los valores (τὸ φρονεῖν) como la meta y el compendio de la cultura filosófica del hombre. Pero reduce de nuevo este concepto a la significación puramente práctica que tenía en la conciencia ética del helenismo presocrático. Todo lo teórico aparece radicalmente eliminado de él." [53] No hay por qué añadir una palabra más a esta estupenda caracterización; y sólo quien no conozca a Platón ni por el forro podrá imaginar que pudiera quedar impasible ante la suplantación del saber auténtico por la opinión, de la *epistēme* por la *doxa*.

Por lo demás, y según lo testimonian innumerables textos, nunca pretendió Platón que la educación filosófica, ni siquiera la enseñanza a fondo de las ciencias, hubiera de impartirse a la mayoría. Una y otra vez insiste en que no pueden tener acceso a ella sino los mejor dotados, y aun éstos sólo después de superar una serie de largas y duras pruebas. No obstante, hay algo que imprime una unidad radical en uno y otro tipo de educación, en la inferior y en la superior, y es el espíritu que anima la pedagogía en cualquiera de sus etapas o de sus estratos: la verdad como meta última, y una verdad, además, comprobada y vivida por el sujeto que la va *pro-duciendo* paulatinamente como su fruto interior. "La verdad no es una moneda acuñada que pueda darse y recibirse sin más ni más." Fue Hegel quien lo dijo, pero apenas la imagen es nueva en un pensamiento que viene desde Sócrates y Platón. Entre Platón y Hegel, para no hablar de Marx o de Sartre, ha variado mucho la dialéctica, pero siempre en función de la metafísica que cada tipo de dialéctica lleva consigo, porque en lo que ve al método, y a algo más quizá, creemos que puede hablarse de un denominador común. Vale la pena detenerse en esto unos instantes, por ser sin duda lo más típico de la pedagogía platónica, y aunque nos sea

[53] Jaeger, *Paideia*, p. 943.

preciso recordar ciertas cosas declaradas ya en la exposición de la teoría de las Ideas.

En realidad, son más los hegelianos que Hegel mismo, quien tiene por Platón el mayor respeto,[54] los que suelen desestimar la dialéctica platónica, al contrastarla con la hegeliana, diciendo de la primera cosas tales como la de que no es una "dialéctica de contenido", y esto por la simple razón de que, según estos críticos, Platón no alcanzó jamás a emanciparse del eleatismo. Si esto último fuese verdad, no habría más que decir, porque el eleatismo, en efecto, es la filosofía más antidialéctica que pueda imaginarse. Empieza y acaba en el principio de identidad, con *sólo* el cual no es posible dar un paso, ni en ninguna dirección, en la vía del conocimiento. Pero si algo hacen hacer ver textos tales como los del *Parménides* y el *Sofista*, es que Platón no queda siendo, en modo alguno, un prisionero del pensador de Elea. Hegel es el primero en rendir homenaje al *Parménides*, primer monumento del pensamiento dialéctico, haciendo ver cómo desde el análisis de la primera proposición "lo uno es", aparece el desdoblamiento (porque son dos cosas, y no una, lo "uno" y el "ser"), y con él, simultáneamente, la multiplicidad indefinida, ya que lo uno es una de tantas cosas que igualmente participan en el ser, y por último, la contradicción en lo mismo, desde el momento en que la proposión "lo uno es" lleva también implícita la de que "lo uno no es lo uno, sino lo múltiple". Todo esto, en palabras de Hegel, es la "revelación dialéctica" comenzada en el *Parménides* y consumada en el *Sofista*, en el cual "demuestra Platón, en contra de Parménides, que el no ser *es* y también que lo simple, lo igual a sí mismo, participa de la alteridad, que la unidad participa de la pluralidad".[55]

Por otra parte, hay, como es bien sabido, grandes diferencias entre una y otra dialéctica, y no hay por qué tratar de puntualizarlas aquí. Lo único que hemos querido mostrar es que, por reconocimiento expreso del filósofo por antonomasia dialéctico, la dialéctica platónica (y en esto insiste también Hegel reiteradamente) no es meramente, como la dialéctica sofística, un arte de la disputa, sin otro propósito que el de refutar las tesis del adversario para reafirmar uno su punto de vista y no dar, de este modo, un solo paso adelante. La dialéctica platónica, por el con-

[54] "Nadie tiene más derecho que estos dos pensadores [Platón y Aristóteles] a llamarse maestros del género humano." Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México, 1955, vol. II, p. 135.

[55] Hegel, *op. cit.*, II, 189.

trario, es la escala ascendente del conocimiento mediante el enriquecimiento progresivo del concepto por la superación primero, y la incorporación después, de las oposiciones o contrariedades que lleva consigo: una verdadera *Aufhebung,* por tanto, como es propio de toda genuina dialéctica y no sólo de la que acuñó este término. No están en la *República,* indudablemente, todas las etapas dialécticas que encontramos en la *Fenomenología del Espíritu,* pero sí las primeras o las más importantes, las que van del dato sensible a la percepción primero, al entendimiento después, y por último a la razón. Según lo expresa un hegeliano de nuestros días, "la dialéctica es, para Platón, la conversión de la opinión sensible en pensamiento, y por tanto, aquel arte de la reflexión que confunde y a la par disuelve las representaciones limitadas de los hombres".[56] De la sensación al pensamiento, de la percepción a la idea: esto es todo Platón y en todo, lo mismo en metafísica que en pedagogía. Que lo diga una vez más el mayor filósofo del idealismo absoluto:

"La grandeza verdaderamente especulativa de Platón, aquello por lo que hace época en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia universal, consiste en haber determinado y precisado lo que es la idea: este conocimiento, en efecto, estaba llamado a ser, a la vuelta de algunos siglos, el elemento fundamental en la fermentación de la historia universal y en la nueva estructuración del espíritu humano." [57]

Sin la menor intención de enmendarle la plana a Hegel, todavía queremos añadir que a la grandeza especulativa hay que sumar la grandeza moral en la visión completa de la educación platónica, y sobre todo cuando la miramos viviente y concreta, dejándonos ya de planes escolares o de técnicas pedagógicas, en el tipo de hombre que de todo ello resulta. Este tipo, plasmado y descrito en tantos lugares de la *República,* es el del *filósofo,* no en el sentido libresco, claro está, que hoy lo entendemos, sino con toda la plenitud espiritual que tiene el término en el pensamiento antiguo y muy en especial en el platonismo. Es la perfección humana, simple y sencillamente, en lo moral y en lo intelectual. En lo moral primero, en cuanto que la educación filosófica presupone forzosamente la educación "musical", o sea la formación de los hábitos morales, regulados por lo mismo por las virtudes propias del apetito irracional.[58] De este fondo co-

56 Ernst Bloch, *El pensamiento de Hegel,* FCE, México, 1949, p. 100.
57 Hegel, *op. cit.,* vol. II, p. 181.
58 *Rep.* 424 d: τὸ φυλακτήριον... ἐνταῦθα που οἰκοδομητέον τοῖς φύλαξιν,

mún a todos se destaca luego, en una perfección ulterior, el filósofo, definido como el amante del saber, pero en su totalidad (πάσης σοφίας ἐπιθυμητής), o lo que es lo mismo, como aquel cuyo amor está en la contemplación de la verdad.[59] Y de estos hombres se dice luego, como para recalcar la alianza en ellos de las virtudes de la inteligencia y del carácter, que a la facilidad de aprender y a la memoria deben aunar, en su naturaleza, el valor y la grandeza de alma.[60] Son los hombres, en suma, enamorados del ser y en estrecho abrazo con él;[61] abrazo que va, por consiguiente, al *Ser que es*: el Acto Puro en quien termina la dialéctica, porque en Él no hay ya ninguna escisión dialéctica entre su ser y su existir, ningún desdoblamiento posible. A Dios, en efecto, debe asemejarse el filósofo en la medida de lo posible; y la asimilación estará en razón directa de la justicia, de la santidad y de la claridad espiritual.[62] Es el famoso pasaje del *Teetetes,* que bien podría llamarse la Transfiguración del Filósofo, todo él, según el comentario de Ritter, "clarificado", o más aún, penetrado por entero de la luz de la Verdad.[63]

A ejemplo de Platón, y conforme a lo que él nos enseñó, continuamos pensando hasta hoy con ideas y gobernando nuestra conducta por ideales, nunca o casi nunca de entero cumplimiento, pero siempre reguladores del pensamiento y de la acción. Así ha pasado, puntualmente, con su ideario educacional y con el tipo humano ideal en que se concretiza. Tan alto es, tan insuperable, que Platón mismo no pudo ir más allá. No obstante, algo se le quedó en el tintero, por lo visto, cuando tres libros de su obra póstuma: las *Leyes,* están íntegramente dedicados al problema de la educación. No podríamos, por tanto, pasar por alto lo que allí se contiene, cuando su autor quiso expresar con ello su último mensaje. Pero como en las *Leyes,* todavía más que en la *República,* son inescindibles la educación

ἐν μουσικῇ. Traduzcámoslo en la bella perífrasis de Jaeger: "La educación musical es la ciudadela del Estado perfecto". (*Paideia,* p. 1017.)
59 Rep. 475 b y e: τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας.
60 494 b: εὐμάθεια καὶ μνήμη καὶ ἀνδρεία καὶ μεγαλοπρέπεια ταύτης τῆς φύσεως.
61 480 a: Τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους.
62 *Teet.* 176 b: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.
63 "Menschen... die Wahrheit über alles lieben und ihr ganzes Wesen von ihr durchleuten und verklären lassen." (Ritter, *Platon,* II, 572.) Son los mismos términos con que, en el mismo idioma, se describe la *Verklärung* del Señor en el Tabor.

y la legislación, del modo que después veremos,[64] amén de otras razones que en su lugar aparecerán, preferimos dejar para el final de esta obra lo que Platón dejó para el final de su vida. Por ahora, pasemos a considerar la organización política dentro de la cual, como en su medio indispensable, se desarrolla el programa educativo propuesto en la *República*.

[64] "Toda acción legislativa es educación y la ley su instrumento." Jaeger, *Paideia*, p. 1053.

XVII. LA POLIFONÍA DE LA JUSTICIA

Desde tiempos muy antiguos ostenta el diálogo de la *República* el título o subtítulo alternativo *De lo justo* o *Sobre lo justo*. Rousseau le habría puesto, por su gusto, el *De la educación*, y hoy en día nos sentiríamos tentados a ponerle otros como, por ejemplo, *Del hombre* o *De la vida humana*, ya que, en efecto, y según lo dice Sir Ernest Barker, la *República* —si hubiéramos de resumir en una frase su extraordinaria riqueza temática— es una filosofía completa del hombre y de la vida humana en todos sus aspectos y variedades sociales y personales. Los antiguos editores, sin embargo, obraron muy cuerdamente en la adopción de aquella nomenclatura, al atenerse humildemente a lo que del diálogo mismo resulta, en el cual, como dice Jaeger —y cualquiera puede verlo por sí mismo— la idea del Estado perfecto surge naturalmente del problema de la justicia. Es éste el tema único que Sócrates propone en el principio del diálogo; y si el tema del Estado emerge desde los primeros compases del libro II, es sólo porque en la sociedad política podemos ver más fácilmente —en caracteres *mayores*, como dice Sócrates— la naturaleza de la justicia. Por último, y muy lejos de ahogarse o siquiera reducirse el tema principal con la afluencia de los otros temas que vienen en tropel, mantiene hasta el fin su señorío por sobre todos ellos, hasta el bello mito escatológico que corona la *República*, y que describe los premios y castigos que en el ultramundo aguardan, respectivamente, a los justos y a los injustos.

Habent sua fata libelli... hasta las simples inscripciones a veces; y así ha ocurrido con este doble epígrafe *De la República* o *De lo justo*. Venturoso *fatum* esta vez, porque el legado más vivo del diálogo platónico, hasta hoy, es la concepción del Estado como un orden de la conducta humana, construido y enderezado a la realización de la justicia. Porque si a la concepción helénica del Estado educador estamos apenas regresando en la actualidad, y no en todas partes ni por completo, nadie, en cambio, ha dudado nunca que la misión del Estado —lo que verdaderamente lo constituye y justifica— es la gestión del bien común y según la justicia, la que debe dispensarse por igual a todos los miembros de la sociedad política. No faltará quien diga que no estamos enunciando sino formalidades puras, ya

que de un modo se entiende la justicia en el Estado liberal, y de otro muy distinto en el Estado totalitario, de un modo en el Estado capitalista y de otro muy diverso en el Estado comunista. El hecho, sin embargo, es que en todos ellos, como en cualquier otro tipo de Estado que nos plazca imaginar, el orden jurídico vigente ha tenido siempre la pretensión de ser justo, aun en los casos monstruosos en que la justicia ha podido entenderse, digamos, como el privilegio de la raza o de la casta superior. Que la justicia se realice o no, o que sea ella, en cada caso, la verdadera justicia, o no más bien la injusticia, es, por supuesto, otra cosa. Aludimos tan sólo a una pretensión.

Cuando, por otra parte, decimos que nadie ha pensado nunca de otro modo en este particular, lo decimos teniendo presente la conducta de los Estados, pero sin desconocer que en el pensamiento filosófico (que es capaz de todo y de volverlo todo de revés) no ha sido siempre exactamente lo mismo. La idea de que el Estado es una organización en vista de la justicia se mantiene sin fisura alguna hasta el Renacimiento (porque el mismo Trasímaco, como vamos a verlo, postula con toda energía *su* justicia), y es sólo a partir de Nicolás Maquiavelo cuando con plena conciencia se concibe el Estado como un orden de dominación puramente fáctico de fuerza pura. El último en adherirse a esta concepción, por extraño que a primera vista pueda parecer, fue Hans Kelsen, al definir el Estado como "el orden *coactivo* de la conducta humana". La *pureza* del método llevó al gran jurista austriaco a no quedarse, al final, sino con la fuerza pura, y a canonizar anticipadamente, y sin quererlo, el Estado nacionalsocialista, con su corolario —¡tan coactivo!— del *Anschluss*. Hubo otros, como Radbruch, que no descartaban la axiología, pero que, sin embargo, pensaban que la seguridad debía tener prioridad sobre la justicia.

De todos estos dislates ha vuelto, afortunadamente, la filosofía política alemana (Radbruch fue el primero en retractarse honradamente), en cuanto se advirtió que la *seguridad* era la de Heinrich Himmler o Lavrenti Beria, y el *orden coactivo* el de Ausschwitz, Büchenwald y Dachau. No hay mal que por bien no venga, una vez más. Bien penetrada está de axiología la ciencia política hodierna, y en los más altos documentos oficiales, comenzando por la Carta de las Naciones Unidas, se proclama, en estos o parecidos términos, que la misión del Estado y de la comunidad internacional es el establecimiento de un orden de paz y de justicia. Del presente, por tanto, nos habla la *República* platónica, y del pasado también ¿por qué no?, hasta del terrible pasado inmediato. No todo en ella, seguramente, es hoy vivo y actual, pero sí, seguramente también, el amplio debate sobre la justicia con el que Platón empieza, y nosotros con él.

Las primeras voces

No a humo de pajas ni por artificio retórico lleva este capítulo el título que lleva. Polifónicamente, en efecto, desarrolla Platón en la *República* el tema de la justicia, no de otro modo que como lo había hecho, con el tema del amor, en el *Banquete*. En un conjunto de voces, las de los interlocutores y según la concepción de cada uno, viene formulada la justicia, y por más que estas voces puedan ser discordantes entre sí, todas ellas concurren de algún modo, por armonía o contrapunto, en el acorde final.

Con una maestría artística que hasta hoy despierta nuestro asombro, Platón personifica en los dialogantes —y sin que por esto pierda ninguno de ellos su realidad viviente— las concepciones de la justicia vigentes en aquel preciso momento histórico, y a las que Platón tiene que pasar en revista antes de declarar, por boca de Sócrates, la suya propia. Estos personajes, portavoces de ideas, pero intensamente vivos y espontáneos, son los siguientes: Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Adimanto y Glaucón. Toda la sociedad ateniense del siglo v está presente en todos y cada uno, y precisamente por esto, por su corporeidad tangible, están presentes también —porque el espíritu se expresa por el cuerpo— todas las corrientes espirituales de la época.

Céfalo en primer lugar, el anfitrión del grupo, un anciano bonachón y hasta medio parlanchín, es, como dice Sciacca, el buen fariseo, el representante de la antigua moral empírica y formalista, de hechos y datos exteriores. La justicia, para él, consiste en conducirse uno con verdad, y en pagar sus deudas, devolviendo a cada uno lo que de él hemos recibido. A lo cual objeta Sócrates —el mayor personaje del diálogo, como de costumbre, activo del principio al fin— que si un amigo nuestro, estando en su sano juicio, nos ha prestado ciertas armas, no por esto hemos de devolvérselas cuando, habiendo enloquecido, puede usar esas armas contra sí mismo, o contra nosotros o la república. Y no es que Céfalo haya dicho precisamente un des-

atino, ya que la devolución del depósito es normalmente una obligación de justicia, sino que hay que matizarla y subsumirla bajo una norma superior. En cuanto a Céfalo, bien consciente de que no está él para meterse en estas filigranas, se retira discretamente de la discusión y deja la palabra a su hijo Polemarco.

Algo más leído que su padre, pero con idéntica mentalidad en el fondo, Polemarco, queriendo justificar con citas de autoridades lo que ha dicho su progenitor, apela a Simónides, para el cual la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe.[1] Es una definición, dicho sea de paso, que con el tiempo pasará a ser, con una ligera variante, la definición de la justicia en el derecho romano: *ius suum cuique tribuere*. Sólo que ahora se habla del *derecho* de cada cual (derecho que no tiene el loco que reclama sus armas), mientras que Polemarco interpreta la intuición del poeta en su nuda literalidad: el pago de la deuda, prescindiendo por completo del espíritu de la norma. En el fondo, pues, Polemarco, aunque acogiéndose al patrocinio de Simónides, viene a decir lo mismo que su padre; ni le va mejor cuando, estrechado por Sócrates, cambia la primera fórmula por otra según la cual la justicia consistiría en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. No tenemos por qué entrar aquí en los argumentos, la mayor parte capciosos, a decir verdad, que aduce Sócrates contra la nueva máxima. No tratamos de suplantar la lectura de Platón, sino de contribuir a hacerla más provechosa al confrontar los textos con nuestros problemas actuales. Pero sí hay que decir, en honor de Polemarco, que, con toda la mediocridad filosófica del personaje, su segunda fórmula es una buena expresión de la moral antigua y en todos los pueblos, del "ojo por ojo y diente por diente", norma que no cesa de tener vigencia sino hasta que Cristo la deroga en el Sermón de la Montaña. Y en honor de Platón, a su vez, lo que hay que decir es que, así haya sido por razonamientos sofísticos en este preciso lugar (no en todos, ni mucho menos), nos ha dado, al final de este escarceo entre Sócrates y Polemarco, la máxima estupenda de que el hombre justo no puede en ningún caso hacer el mal a nadie, ni a su amigo ni a cualquier otro.[2] Máxima claramente precursora del Sermón de la Montaña, y por más que Platón no haya ido, como Cristo, hasta el extremo

[1] *Rep.* 331 e: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.

[2] *Rep.* 335 d: οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα.

de postular *también* el amor a los enemigos. No hay en Platón este sentimiento (no lo hubo en absoluto en el mundo pagano), pero sí la convicción de que el hombre justo, el hombre de bien, simplemente por ser tal, no puede en ningún caso irradiar de sí el mal, sino tan sólo el bien, del mismo modo que el foco luminoso no puede irradiar sino la luz y no la oscuridad. Descartado, pues, el apetito de venganza, queda a salvo (y de esto se hace expreso cargo Platón en otros lugares) la función punitiva del Estado, ya que la pena, no sólo para la sociedad sino para el delincuente mismo, es un bien.

La intervención de Trasímaco

Pero éstos no son, como hemos dicho, sino escarceos o escaramuzas preparatorias de la batalla. El verdadero conflicto, el drama de la justicia, no empieza sino con la intervención de Trasímaco; y es un drama tan actual hoy como entonces, si no es que más actual, después del remozamiento que la tesis del retórico de Calcedonia tuvo en el Renacimiento. De Maquiavelo acá, estamos todavía pidiendo a gritos que Platón venga a ayudarnos, porque a pesar de todo lo que se ha dicho y redicho, todavía no está del todo claro, para la ciencia política, si el Estado debe ser un orden de justicia o simplemente un orden coactivo, sea como fuere, en suma, un orden de fuerza.

La primera definición que Trasímaco da de la justicia es la siguiente: "Digo que lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte". Su "interés" o su "conveniencia" o "provecho", si fuere preciso dar variantes aclaratorias.[3] Sócrates le pregunta entonces si lo del "más fuerte" ha de entenderse en el sentido de la fuerza física, en forma tal que la dieta de un atleta deba adoptarse, como paradigma que es de la justicia, por toda la comunidad. Trasímaco rechaza indignado esta interpretación burlesca, y aclara que la fuerza de que él habla no es la de ningún individuo en particular, sino aquella de que dispone, por definición, todo gobierno constituido, todo aquel que, de hecho y por cualquier medio, detenta el poder. La segunda definición de la justicia, por ende —pero en el fondo no distinta, sino simplemente aclaratoria de la primera—, será la siguiente: "En

[3] *Rep.* 338 c: φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.

todas las ciudades lo justo es siempre lo mismo, o sea el interés del gobierno constituido."[4]

En las palabras anteriores han visto numerosos intérpretes modernos, señaladamente Adolf Menzel,[5] la primera expresión, en la historia de las ideas, del positivismo jurídico y político. Podemos aceptarlo así, aunque siempre es bueno recordar que Trasímaco pone gran énfasis en la circunstancia de que el poder se ejerce siempre en interés y para el provecho del grupo dominante, grupo que, por lo demás, puede eventualmente coincidir con la gran masa del pueblo: Trasímaco, en efecto, declara expresamente que a él le es por completo indiferente que se trate de una monarquía, de una aristocracia o de una democracia. No es él, ni por pienso, un teórico de la tiranía. Lo único que sostiene es que es inútil inquirir por otra noción o norma de justicia fuera de la que pueda contenerse en el derecho legislado por el gobierno que ha sabido hacerse del mando. "Lo justo coincide con el derecho positivo", como subraya Adolf Menzel.

Trasímaco y Calicles

Es al llegar a este punto cuando se impone la confrontación, del todo insoslayable, entre la tesis de Trasímaco y la que, por su parte, defiende, con no menor ardimiento, el Calicles del *Gorgias*. Una y otra suelen presentarse, por la mayoría de los intérpretes, como simples variantes de una posición idéntica en el fondo: el derecho del más fuerte. No faltan, empero, quienes las presentan como del todo distintas entre sí. A nuestro entender, pueden apreciarse, como habría dicho Alfonso Reyes, simpatías y diferencias.

A primera vista, parecería como que Calicles dijera lo mismo que Trasímaco; al aseverar que lo justo es que el más fuerte mande al más débil, y que posea más.[6] Pero si seguimos leyendo con atención, no tardaremos en darnos cuenta de que Calicles pone mucho mayor énfasis que Trasímaco en los valores vitales puros, en la exaltación de un tipo humano que encarne el apogeo de la fuerza vital y el completo desbordamiento de todos los

[4] *Rep.* 339 a: ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον.

[5] *Calicles: Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, trad. Mario de la Cueva, UNAM, 1964, p. 61.

[6] *Gor.* 483 d: ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον ἔστι τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.

instintos. Por esto ha podido verse en Calicles el primer teórico de la moral del superhombre, tal y como luego la encontraremos configurada en Federico Nietzsche, y en esto no hay la menor discusión entre los intérpretes. Al contrario de Trasímaco, indiferente a las formas de gobierno, Calicles postula, como dice Menzel, la exaltación del tirano y el desprecio por la democracia y el humanismo. La democracia, para él, es el pacto de los débiles, el que éstos conciertan entre sí para impedir, al amparo de la idea de la igualdad, el nacimiento del hombre superior. Por ningún motivo podríamos ver en él, en consecuencia, un partidario del positivismo jurídico. Muy lejos de ello, Calicles, a su modo por supuesto, es un iusnaturalista, en cuanto que apela expresamente al derecho de la naturaleza para colocarlo sobre los artificios de la convención, de la cual, a su vez, Trasímaco es el siervo más sumiso. En la célebre antítesis helénica entre la naturaleza y la convención, uno y otro personaje se sitúan, por todo lo que puede verse, en una posición claramente antitética.

Lo que a ambos les vincula, sin embargo, el sustrato común de sus respectivas doctrinas, es el culto de la fuerza (o su resignada aceptación en el caso de Trasímaco), ya que en la fuerza descansa, por definición, el gobierno constituido. No hay, en absoluto, otra instancia ulterior. Razón tiene Jaeger, por lo tanto, para ver en el belicoso Trasímaco a un representante, al igual que Calicles, de la filosofía del poder. Lo único que pasa es que Trasímaco es mucho más "moderno" que Calicles, en cuanto que su doctrina puede aparecer como la primera expresión de posiciones tan modernas como el positivismo jurídico y la teoría pura del derecho —un neopositivismo, en fin de cuentas.

El paralelo, sin embargo, no ha de extremarse hasta el punto de hacer de Trasímaco un reposado profesor de la escuela de Viena, o poco menos. Ni están tampoco en lo justo quienes, como Menzel, presentan el pensamiento del retórico de Calcedonia como si fuese un mero registro de la realidad política del momento, o a lo más "una concepción demasiado pesimista del mundo". Lo mismo se ha dicho, exactamente, en defensa de Maquiavelo; pero la verdad es que uno y otro pensador, aparte de estar animados de aquella concepción (esto no lo negamos), aprueban, más aún, recomiendan los desmanes del gobernante, y con mayor cinismo aún el calcedonio que el florentino, ya que no invoca siquiera la Razón de Estado, sino el puro provecho personal del que manda. Con sus súbditos ha de conducirse —es

la comparación que emplea— como el pastor con su rebaño, objeto de esquilmo, venta o inmolación, según sea el interés del dueño. Más aún, y conforme va desbocándose la pasión de Trasímaco (un tipo *pur sang*), aguijoneado por las mordaces réplicas de Sócrates, acaba aquél por proclamar que la justicia, caso de existir, sólo existe en el cándido súbdito siempre sumiso a las leyes, pero no en el gobernante. La justicia, en conclusión, y si nos empeñamos en tenerla como un bien, será a lo más un "bien ajeno" o "de otro" (ἀλλότριον ἀγαθόν), es decir, no para quien la practica, sino para quien la usufructúa, y el cual, a su vez, será tanto más feliz cuanto mayores injusticias cometa, de modo tal que la perfecta felicidad resulta de la perfecta injusticia, de la "injusticia integral" (ὅλη ἀδικία), incomparablemente "más fuerte, más digna de un hombre libre y más señoril" que la justicia. No se trata —aclara el orador— de hurtos o fechorías al menudeo, que no rinden sino por corto tiempo, sino de la injusticia masiva y total —y por lo mismo totalmente impune—, la que, después de haber reducido a servidumbre a los ciudadanos, sojuzga luego a otros Estados y naciones. La justicia, por tanto, es necedad, y la injusticia, por el contrario, sabiduría y virtud.[7] Así ni más ni menos y con estos precisos términos en el texto; y si la justicia —termina diciendo Trasímaco— sigue siendo objeto de encomios por parte de la mayoría, es simplemente porque los hombres temen sufrir la injusticia (y por esto, curándose en salud, la censuran), pero no porque no quieran, en su corazón, practicar esta última cuandoquiera que tengan la ocasión y los medios.

En la más desaforada *laus iniustitiae* acaba así el discurso de Trasímaco, a quien siempre es bueno leer completo antes de canonizarlo —o atenuarlo si queremos— como un puro exponente del positivismo jurídico. Porque aun dentro de esta concepción, el gobernante debe siempre ser el guardián del interés público y de la constitución, mientras que para Trasímaco debe serlo sólo de su bolsillo y de sus intereses, y la política, a su vez, el mayor de los bandidajes, el bandidaje en alta escala.

Lo último que hay que decir, no precisamente en descargo de Trasímaco, pero sí como una circunstancia atenuante, es que la doctrina del derecho del más fuerte, muy lejos de haber sido una invención de aquél, ni siquiera de alguno de los sofistas, era, por el contrario, moneda corriente en la men-

[7] *Rep.* 349 a.

talidad de la época. Más aún, fue en cierto momento la doctrina oficial del Estado ateniense, en el momento, es decir, de su imperialismo más crudo. Ya aludimos a esto en el capítulo sobre la Ilustración y la Sofística, y ahora conviene transcribir con mayor pormenor el célebre pasaje en que Tucídides hace hablar a los embajadores atenienses con los de la isla de Melos. Al apelar estos últimos, como supremo recurso, a la protección de los dioses, celadores de la justicia, contestan los primeros:

"En cuanto toca a los dioses creemos con probabilidad, y por lo que se refiere a los hombres con absoluta certeza, que la dominación es una necesidad de la naturaleza hasta donde alcanza la fuerza. Esta ley no la hicimos nosotros, ni fuimos los primeros que usaron de ella, sino que la encontramos como algo preexistente, y después de nosotros tendrá perpetua validez. Hacemos uso de ella en nuestro provecho, porque estamos convencidos de que si vosotros o cualesquiera otros estuviesen en posesión de la misma fuerza que nosotros poseemos ahora, usarían aquella ley en beneficio propio. Por tanto, no tememos que los dioses nos causen daño alguno o nos coloquen en desventaja."[8]

Así hablaba Atenas, embriagada de *hybris* y *pleonexía*. No siempre, felizmente, ni, además, toda Atenas, porque tan atenienses, como el que más, fueron Sócrates y Platón. Y lo que ellos dicen, por su parte, no es por ningún entretenimiento académico —ahora lo vemos con harta claridad—, sino por la angustia que les hostiga por hacer volver a su ciudad al buen camino, al de la verdadera justicia.

La respuesta a Trasímaco, y a cuantos con él comparten la misma tesis, se nos da, y muy cumplidamente por cierto, en los restantes libros de la *República*, del segundo en adelante. En el primero, escrito en la juventud de Platón, muchos años antes, según todas las apariencias, de los demás libros, los argumentos que opone Sócrates a Trasímaco, no son, dicho sea con todo respeto, de lo más convincente. Muy poco valor tiene, si es que tiene alguno, el argumento de que todas las artes (entre ellas la política) son forzosamente operativas de un bien. Podrá ser así en el dominio del *facere*, según la vieja distinción de los escolásticos, pero no en el dominio del *agere*, el único que aquí importa, ya que la política compromete

[8] *Guerra del Peloponeso*, VI, 105. Es el pasaje que ponía en éxtasis a Thomas Hobbes y a Federico Nietzsche.

al hombre por entero, y lo que reclamamos es tener políticos honestos y no simplemente hábiles. No pasa de ser un sofisma, así lo diga Platón, el querer hacer pasar la perfección técnica por perfección moral: la *virtù* maquiaveliana por la virtud genuinamente humana.

El único argumento de peso, éste sí verdaderamente profundo y persuasivo, es el que esboza Sócrates, al terminar el libro primero, cuando sienta la proposición de que la justicia es la virtud, excelencia o perfección específica *(areté)* del alma humana: la virtud que, como se explicitará después, resume y organiza las restantes virtudes. Del alma humana o, lo que es lo mismo, del hombre en cuanto tal, con la razón como principio superior y dominante, y no del hombre como animal de presa, para el cual hay también una *areté*, la declarada por Trasímaco. Sólo que, recalquémoslo, el argumento socrático está aquí apenas esbozado y no desarrollado, ya que no hemos investigado aún la esencia y operaciones del alma.

Todo esto vendrá después, en el desenvolvimiento ulterior del diálogo. Antes, empero, de pasar a esta nueva fase de la discusión, cumple decir, por deber de lealtad intelectual, que el impetuoso Trasímaco —a pesar suyo tal vez o contra sus intenciones— ha sido, con su intervención, una voz insoslayable en la polifonía de la justicia. Ha contribuido positivamente (y no sólo negativamente, como lo estima en general la exegética platónica) a la formación de los conceptos de la justicia y del Estado. Al de la primera, al enunciar la proposición de que la justicia es el bien ajeno, ya que, en efecto, la justicia es la virtud que ordena nuestra conducta no para nosotros mismos, sino para los otros. Dentro de otro contexto y con otra intención, naturalmente, y sin desconocer tampoco que la justicia es asimismo un bien para nosotros (en esto se separan los caminos), el hecho es que en la justicia está la *alteridad* como uno de sus elementos formalmente constitutivos. Y por lo que hace a la teoría del Estado, ha destacado Trasímaco, así haya sido con una exageración a todas luces unilateral, el aspecto fundamental de la soberanía en la cual, a su vez, va necesariamente implícito el elemento de la fuerza. En vano quiso eliminar este elemento (Hermann Heller, entre otros, lo ha demostrado concluyentemente) la teoría pura del derecho y del Estado. Un "poder de mando originario", como dijo Jellinek, tendrá que ser siempre uno de los atributos del Estado soberano, orden de justicia en primer lugar, pero

igualmente un orden de fuerza al servicio de la justicia. "Ministro de Dios para el bien" llama San Pablo al Estado, pero agregando en seguida que "no en vano ciñe espada" el gobernante. En concordancia parcial, pero no por esto menos real con su antagonista Trasímaco, colocará Platón, como muy luego lo veremos, la clase de los guerreros como una de las tres fundamentales que concurren en la organización del Estado.

Adimanto y Glaucón

Entre la intervención de Trasímaco y la exposición, por Sócrates, de la doctrina platónica, ha situado Platón, con su fino sentido dramático y artístico, la intervención (porque en realidad es una, aunque la voz sea dual) de sus hermanos Adimanto y Glaucón. Uno y otro son prácticamente figuras de comparsa en el resto del diálogo, pero no en este preciso momento, en el que ambos jóvenes son intensamente representativos de la *élite* social ateniense. A Platón, en efecto, le hace falta mostrar el extravío moral de su ciudad no sólo en los advenedizos, como el extranjero de Calcedonia, sino en lo más íntimo y medular de aquélla, en el seno de las mejores familias, comenzando por la suya propia, la de Platón, y por esto no teme exhibir a sus propios hermanos como portavoces de la nueva mentalidad. Y lo más probable es que no se hubiera atrevido a hacerlo si no hubiese sido así en la realidad, en cuyo caso habría habido un hondo desgarramiento familiar en el propio hogar del filósofo.

Conjeturas aparte, lo que Glaucón y Adimanto empiezan por decir es que, en su opinión, Trasímaco, mohíno y semiexhausto, se ha retirado del ruedo demasiado pronto, ya que Sócrates está muy lejos de haberle contradicho victoriosamente, y peor todavía, se ha dejado llevar por su adversario al mismo falso planteamiento del problema. No tenía por qué ponerse a inquirir, como su antagonista, sobre las ventajas o desventajas que puedan resultarnos de la práctica de la justicia o de la injusticia, ya que no es por esto por lo que debemos optar por la una o por la otra. Lo único que está por averiguar —el *unum necessarium* en este caso— son los efectos que una y otra producen no en la situación personal y social, sino directamente en el alma en que respectivamente residen, y esto por sí mismas.[9]

[9] *Rep.* 358 b: τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ...

y prescindiendo en absoluto de los premios o castigos que podamos recibir en esta vida o en la otra. Sólo entonces, cuando veamos esto, podremos amar la justicia por sí misma y no por sus consecuencias.[10] He ahí, en suma, lo que Sócrates debe hacerles ver, y sobre lo cual asumen los hermanos de Platón una posición neutralista. Realmente no saben ellos a qué atenerse, ya que la opinión común parece estar más bien en favor de Trasímaco; y con el buen deseo de que pueda al fin sobreponerse la teoría de Sócrates, cree Glaucón que lo mejor que puede hacer es ponerse en la actitud del *advocatus diaboli*, y expresar, como si las compartiera, las creencias más generales y socialmente vigentes.

Lo que se cree, por tanto, lo que por ahí se dice (φασίν), es que, de acuerdo con la naturaleza, cometer la injusticia es un bien, y un mal, a su vez, el sufrirla. Pero como los hombres acabarían por destruirse todos entre sí al permitirles con toda impunidad la comisión de la injusticia, ha sido necesario que en cada sociedad se entiendan sus miembros con el fin de establecer, mediante una convención, ciertos ordenamientos de convivencia pacífica que se conocen con el nombre de leyes, y que se supone son expresión de lo que se denomina justicia. Tal es, a lo que se dice, el origen y la esencia de la justicia: γένεσις καὶ οὐσία δικαιοσύνης. Por primera vez asoma aquí la teoría del contrato social, aunque no en la versión de Rousseau, sino en la de Hobbes, en la del *homo homini lupus*. Lo natural, por tanto, es la injusticia, y lo convencional la justicia, la cual, según sigue diciendo Glaucón, no viene a ser sino el compromiso entre el mayor bien, que es cometer la injusticia, y el mayor mal, que es el de padecerla sin poderlo remediar. Y si la honramos exteriormente, es por miedo y no por convicción, porque a fe que no se encontrará ningún hombre que si pudiera volverse invisible, como Giges con su famoso anillo, no se abandonara de todo en todo a sus pasiones, sin importarle un ardite el respeto de la justicia. Y que no venga a hablársenos del temor de los dioses, porque aun suponiendo que existan, que sean ellos mismos justos y que, en fin, se curen de lo que hacen los hombres (todo lo cual está muy por verse), siempre será posible conciliárnoslos, como dice Homero,

[10] Admirable planteamiento de la cuestión, y honesto reconocimiento, por parte de Platón, de lo débiles que habían sido los argumentos de su Sócrates en el libro primero, de cuya juvenilidad sería todo esto, por sí solo, prueba suficiente.

con ritos de alabanza o hecatombes magníficas. He ahí, en suma, lo que los hombres creen en su corazón, y si lo disimulan, es por miedo a la sanción social o a la coacción del Estado. A ti, por tanto, Sócrates —termina diciendo Adimanto—, a ti que te has pasado la vida en el examen de esta única cuestión, corresponde mostrar que en cualesquiera circunstancias, así pueda hallarse el injusto en la mayor felicidad, y el justo en los mayores tormentos, y así lo sepan o no lo sepan los hombres y los dioses, la justicia es un bien y la injusticia un mal.[11] Como valor absoluto, y no de otra manera, ha de amarse y venerarse la justicia: tal es el notable planteamiento que, al final de su peroración *pro diabolo*, hacen del problema los hermanos de Platón.

El hombre y el Estado

En cuanto a Sócrates, no puede él, evidentemente, dejar de acudir, según dice, en socorro de la justicia, tan desconocida o tan vilipendiada. Y al hacerlo, imprime súbitamente al diálogo un giro del todo nuevo al introducir el segundo gran tema de la *República*, el tema del Estado. Y no es que se desentienda del otro tema, ni siquiera que lo ponga entre paréntesis, sino que simplemente traslada la justicia, para estudiarla mejor, a otro cuadro o situación. Lo hace así porque hace falta, en su opinión, una penetración mucho mayor para escrutar la justicia en la intimidad del alma individual, de aquella que es menester para discernirla en las instituciones de la ciudad. Según la famosa comparación socrática, es como si tuviéramos que leer un texto escrito en caracteres minúsculos, en cuyo caso, ¿no nos sería de gran auxilio el que alguien nos dijera que el mismo texto está ya escrito en otra parte y en caracteres mayores? A buen seguro que leeríamos éste antes que aquél, y ciertamente para volver al texto microscópico después de habernos adiestrado en la lectura del texto macroscópico.

Platón es bien consciente de lo que dice, y nosotros, por nuestra parte, procuremos serlo tanto como él, y muy en especial en pasajes como éste, uno de los más profundos y trascendentales de la *República*. La lectura de la justicia, dondequiera que la hagamos, hemos de hacerla pasando los ojos por las

[11] *Rep.* 367 e: ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.

mismas letras: τὰ αὐτὰ γράμματα. "La justicia —comenta Barker— es como un manuscrito cuyo texto, uno y el mismo, existe en dos ejemplares, uno de letras más grandes y el otro más pequeñas".[12] Ahora bien, lo que esto quiere decir, ni más ni menos, es que la justicia, no obstante las diferentes modalidades empíricas que pueda ofrecer en uno u otro sujeto, es radicalmente una y la misma tanto en el interior del individuo como en la organización del Estado. Para Platón, en consecuencia, no existe en absoluto, dentro de su filosofía política, la Razón de Estado[13] en el sentido que esta expresión recibirá en el Renacimiento, o sea como absolución plenaria de los crímenes del gobernante cuando el motivo de su comisión es el interés político.

Es en verdad una idea fecundísima, en el desarrollo del diálogo y en la historia espiritual de Occidente, ésta de la correspondencia entre el hombre y el Estado; y con razón se ha dicho que, a su modo naturalmente y guardadas todas las proporciones, la *República* es también y verdaderamente una *fenomenología del espíritu*. Por otra parte, no es menos evidente que Platón, llevado de su amor por la simetría, ha exagerado más de una vez el paralelo, y no debemos olvidar que la realidad social y política no es ni puede ser una mera amplificación de la psicología individual. No obstante, y *mutatis mutandis* (todo está en saber efectuar esta operación), es una idea grandiosa esta concepción del hombre como un Estado en pequeño *(micrópolis)* y del Estado, a su vez, como un hombre en grande *(macroánthropos)*. Veámoslo en sus detalles, porque sólo así podremos hacer el deslinde entre lo perenne y lo caduco, o entre lo que puede aceptarse y lo que debe rechazarse.

La *lectura* del Estado, por tanto, permite apreciar, según Platón, el hecho primario de que su composición resulta de la concurrencia de tres clases sociales, a saber: la de los guardianes (φύλακες), la de los auxiliares (ἐπίκουροι) y la de los agricultores y artesanos (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί). A la primera

[12] Sir Ernest Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, N. Y., 1959, p. 101.

[13] Con toda intención decimos que "dentro de su filosofía política", porque es indudable que desgraciadamente y más de una vez, como después lo mostraremos, se ha dejado llevar Platón de la razón de Estado al autorizar la comisión de ciertos actos del todo reprobables. Lo único que decimos es que no eleva esta "razón" a principio rector de la conducta pública.

clase corresponde el gobierno; a la segunda, la milicia, y a la tercera, en fin, todo lo que no es ni gobierno ni milicia: toda la actividad económicamente productiva, desde luego, pero también toda la actividad que hoy adscribiríamos a las llamadas profesiones liberales. La palabra δημιουργός (artesano o artífice, y también obrero) cubre todo esto, de lo más alto a lo más bajo, ya que designa simplemente a todo aquel que, de cualquier modo, hace una obra útil a la comunidad (δῆμος + ἔργον = δημιουργός). Platón, ya lo sabemos, no tiene otra palabra que la de Demiurgo para designar al supremo Artífice del universo.

Hasta aquí, no introduce Platón ninguna novedad, ya que la mencionada tripartición clasista, con esta o con otra nomenclatura, es la que de hecho existe en la ciudad antigua. No sólo en ella, podemos añadir, sino que, como observa Barker, se mantiene durante toda la edad media en la concepción análoga de los tres estamentos: *oratores, bellatores, laboratores*, o como tradujeron los alemanes, *Lehrstand, Wehrstand, Nährstand*. Sería el mayor de los anacronismos el querer trasladar a la sociedad antigua la actual división clasista entre el capital y el trabajo, y esto por la simple razón (amén de otras de que por ahora podemos prescindir) de que el trabajo está representado *sobre todo* por el trabajo servil; ahora bien, los esclavos no cuentan para nada, ya no digamos como clase, pero ni siquiera como hombres. No decimos que haya estado bien ¡cómo, por Dios!, mas por ahora estamos simplemente describiendo un hecho, una situación y una mentalidad. Ni decimos tampoco que no haya habido entre los hombres libres de la tercera clase —en aquel tiempo como en todos los tiempos— pobres y ricos, explotadores y explotados; pero estas diferencias, no tan agudas entonces como la que se da en la actual sociedad capitalista entre el patrón y el obrero, no cancelan el hecho fundamental de que todos ellos pertenecían a la misma clase, a la que no nosotros, sino Platón, llama la clase económicamente productiva.

Pero si en la enumeración de las tres clases susodichas parece conformarse Platón a los esquemas político-sociales de la ciudad antigua, su genio innovador —o su utopía, si nos place decirlo así— irrumpe de lleno en la proposición que sienta de que en los miembros de la tercera clase ha de estar *toda* la riqueza nacional. Toda ella, recalquémoslo, ya que los miembros de las otras dos clases, los guardianes y los guerreros,

no pueden tener *ninguna* propiedad privada (οὐσίαν μηδεμίαν ἰδίαν) fuera de los objetos de primera necesidad. Las mismas casas en que viven las tienen sólo en usufructo, y en ellas puede entrar todo aquel que lo desee. Y esto sí que es gran novedad, ya que entonces se pensaba, como ahora, que los cargos públicos son para enriquecerse. Que no produzcan económicamente los políticos, es cosa que va de suyo, pero no, en cambio, que no puedan aprovecharse de lo que los demás producen: para esto, precisamente, tienen el poder. Pero Platón, así como da todo el poder a sus guardianes, así también, con la idea de suprimir en ellos radicalmente el apetito de la concupiscencia, los pone en una situación de pobreza absoluta.

Con razón se ha comparado a los guardianes del Estado platónico con los miembros de una orden religiosa, y con mayor precisión, con las órdenes religioso-militares de la edad media. Podrán ser sus actividades la administración y la guerra, y podrán tener, además, el comercio sexual de que en su lugar hablaremos, pero en estado de perfección han de hallarse (y es esto lo verdaderamente fundamental), ni más ni menos que los profesos de una orden religiosa. ¿Cómo podrían no ser perfectos quienes, por la especialísima educación que han recibido, han podido llegar a la contemplación de la Idea del Bien? Y si por tal o cual extremo puede acaso fallar el paralelo, es rigurosamente exacto en lo que atañe a la pobreza. Del oro y de la plata de los hombres han de prescindir fácilmente estos hombres que llevan oro divino en sus almas. Si no supiéramos que es Platón quien lo dice, podríamos creer que es una estrofa del himno franciscano a *Madonna Povertà.*

Otras peculiaridades de la clase gobernante, o en general del Estado platónico, las consideraremos en el capítulo siguiente. Por ahora, nos parece suficiente este primer esquema, y lo único que resta es tratar de deletrear en él —es el texto macroscópico— los caracteres de la justicia.

Teoría platónica de la justicia

Que deba estar allí, en el esquema susodicho, es algo de todo punto forzoso, ya que nuestra ciudad, perfecta en hipótesis, debe ser, por lo mismo, prudente, valerosa, temperante y justa.[14]

[14] *Rep.* 427 e: δῆλον δὴ ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.

Es el primer texto, en la historia del pensamiento ético, que nos propone, articuladas entre sí, las cuatro virtudes cardinales que luego recogió la Iglesia, y que Dante columbra, como las cuatro estrellas de una constelación (tal y como hoy las vemos en la Cruz del Sur), al llegar, al fin del Purgatorio, al paraíso terrenal. En este lugar precisamente, por la perfecta posesión que de ellas tuvo el primer hombre antes de la Caída: el hombre *natural* en el mejor sentido del término. Platón, por su parte, las enuncia como algo que va de suyo (en realidad no es así, como lo veremos de aquí a poco), y poniendo en último lugar la justicia, pasa luego a mostrar el sujeto propio y específico de cada una de las tres primeras virtudes. Comenzando por la prudencia o sabiduría, es ésta una virtud que reside exclusivamente en los guardianes, como el valor, a su vez, sólo en los auxiliares o guerreros. La tercera virtud, en cambio, la templanza o moderación (σωφροσύνη) es común a las tres clases del Estado, ya por ser una especie de acuerdo o armonía entre los diversos elementos, ya porque igualmente puede definirse como el orden e imperio sobre los placeres y pasiones, y que, por tanto, debe encontrarse en cualquier hombre y en cualquier clase.

Nos queda sólo por hallar la justicia. Pero en realidad, observa Sócrates en un pasaje extraordinariamente vivaz, estamos haciendo el ridículo con esto de querer *hallarla,* cuando en realidad la hemos tenido ante nosotros en toda la discusión anterior. La justicia, en efecto, la justicia en la ciudad, consiste simplemente en que cada una de las clases sociales que hemos dicho, o más concretamente los hombres a ellas pertenecientes, hagan lo que les corresponde: los guardianes, que gobiernen; los soldados, que combatan, y los de la clase económicamente productiva, que produzcan. Que hagan esto y sólo esto, y que no se entrometan por ningún motivo en lo que no les toca, ni por su oficio ni por su clase. La fórmula de la justicia, por tanto, podría ser la siguiente: Hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás: τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν. "No entrometerse" o "no multiplicarse", como se quiera.

Hacer cada uno lo suyo, y no, como decía la vieja definición de Simónides, *dar* a cada uno lo suyo. No es una mera variante verbal, como salta a la vista, ni es tampoco, contra lo que muchos creen, una formalidad vacía, como si la justicia saliera sobrando cuando están presentes, en el cuerpo social, las otras

tres virtudes que lo informan y sustentan. Pero es que ninguna de estas virtudes (así resuelve Platón anticipadamente la objeción) podría existir sin la justicia, la cual da a todas ellas el "poder de nacer" y de conservarse, por tanto, una vez nacidas. Es la fuerza (δύναμις), según leemos a continuación, que impulsa a cada individuo a desempeñar la tarea que la sociedad le impone, y es, por lo mismo, una virtud (¿o no es fuerza la *virtus?)* irreductible a las anteriores. Es, como dice Nettleship, el sentido del deber *(sense of duty)*, sin el cual no serían las otras tres virtudes cardinales virtudes propiamente dichas, sino a lo más normas de conducta exterior, impuestas por la coacción social. He ahí lo que los textos dicen, y que es imprescindible tener en cuenta si no queremos dejar el τὰ αὑτοῦ πράττειν, así desnudo y solo, en la prosaica significación del *mind your own business*.

Si alguna objeción pudiera hacerse (de nuestra cuenta la hacemos, sin haberla visto en parte alguna) a esta concepción de la justicia en el Estado, es la de que, por más esfuerzos que hace Platón, no alcanza a desligarla de la justicia en el individuo, el único de quien pueden predicarse cosas tales como el sentido del deber o la fuerza interior que impele a ejecutarlo. A tal punto es la justicia primeramente una virtud, un *habitus* interno, antes de traducirse en los actos exteriores correspondientes, ya sea de los particulares, ya de los órganos del Estado. No obstante todo su formalismo jurídico, los romanos no vacilaron en definir la justicia ante todo como una *voluntas*, y sólo secundariamente como el acto mismo de *tribuere unicuique suum*. Esta ha sido, en suma, la experiencia moral de la humanidad, y tan lejos está Platón de escapar a ella, que por algo pasa luego, sin la menor digresión, al examen de la justicia en el individuo.

Como era de esperarse dado el paralelismo que ya sabemos, en el alma humana encontramos también, no menos que en la ciudad, una tripartición. Sin mengua de su unidad sustancial, en el alma humana podemos advertir, consultando nuestra experiencia íntima, cierta composición, y desde luego la que resulta de la distinción tan obvia entre el elemento racional y el elemento irracional. No basta, con todo, la bipartición que de aquí resulta, ya que, por poco que profundicemos en nuestra introspección, descubrimos inmediatamente un desdoblamiento, que por motivo alguno podemos pasar por alto, del elemento irracional. En él tienen su sede las pasiones, apetitos o deseos;

pero uno es el apetito del placer sensual, y otro muy distinto el que nos empuja a cosas tales como el honor o la ambición, a la consecución, es decir, de bienes no materiales sino espirituales. Y que son no sólo distintos sino a menudo antagónicos uno y otro apetito, lo persuade el hecho de que reprimimos el uno cuando ello es indispensable para alcanzar el bien superior al que el otro nos llama, o bien, por el contrario, nos abandonamos al placer, renunciando con ello a aspiraciones más altas. Ahora bien, Platón llama "concupiscencia" (ἐπιθυμία) al apetito inferior, y al superior, en cambio, lo designa con el nombre de θυμός: cólera o coraje, como más nos agrade, uno y otro subordinados, naturalmente, al imperio de la razón (λογιστικόν). En el alma humana, en conclusión, pueden distinguirse estas tres partes: la razón, la cólera y la concupiscencia. Y si hablamos de "partes", es más que nada por comodidad de lenguaje y a sabiendas de que estamos usando una metáfora, ya que tenemos perfecta conciencia de que todas aquellas tendencias, por antagónicas que puedan ser, se articulan entre sí en la unidad radical de la persona: yo, en efecto, soy el mismo que piensa, que ama o que desea.

Al contrario de lo que pasa con la tripartición de la ciudad, que no ha tenido, ni mucho menos, perennidad en la historia, la tripartición del alma es uno de los hallazgos más geniales de Platón, y es algo, además, que se mantiene vivo hasta hoy, por lo menos en la filosofía escolástica. Y nada importa que Platón haya podido tener precursores —los pitagóricos principalmente, a lo que parece— en la elaboración de esta psicología, porque lo decisivo es que él fue el primero en constituirla en una psicología propiamente tal, al escrutar con todo rigor científico y con admirable agudeza de observación, nuestra vida interior. En nuestra opinión, no vemos hasta hoy de qué otro modo, fuera de la consabida tripartición funcional, pueda explicarse el combate íntimo que constituye literalmente nuestra vida cotidiana; este "aprobar lo mejor y seguir lo peor", como dijo Ovidio, o según lo expresó San Pablo, "no hacer el bien que quiero, sino el mal que no quiero". Claro que hay la otra solución, la cartesiana, de hacer del alma humana un espíritu puro, sólo que entonces no tendremos en el hombre una, sino dos sustancias: el alma y el cuerpo, unidas quién sabe cómo y en todo caso sólo con unión accidental.

A las tres partes del alma que quedan dichas, o sea a cada una de ellas, corresponde naturalmente su propia y específica

areté, excelencia o virtud: a la razón, la prudencia o sabiduría; a la cólera, la valentía, y a la concupiscencia, la templanza. Y la justicia, en fin, análogamente a como tiene lugar en el Estado, consistirá en que cada una de las partes del alma haga lo que le corresponda, y siempre bajo el imperio de la razón, como la injusticia, a su vez, será la ruptura de este orden, o dicho de otro modo, la sedición de las potencias inferiores contra la razón.

Con todo esto se imagina Sócrates, según dice, haber doblado el cabo, y muy orondo declara que hay acuerdo en cuanto a que en el alma de cada individuo hay las *mismas* partes y en el mismo número que en el Estado. Entre él y sus interlocutores, puede ser, pero ciertamente no con la posteridad, y es fuerza reconocer que es éste uno de los puntos más débiles en la teoría política de Platón. Porque de que sean en el mismo número las consabidas partes, así en el individuo como en la ciudad, no puede deducirse en modo alguno que sean las mismas (τὰ αὐτά), ni siquiera que haya entre unas y otras una semejanza tal que autorice un paralelo real y efectivo, con todas las consecuencias prácticas que de ahí se derivan y que consigna el texto. Tremendas son, a decir verdad, estas consecuencias, ya que, de tomarse en serio el supuesto paralelo, resulta que la segunda y la tercera clase de la ciudad han de estar, con respecto a la primera, en la misma relación de subordinación absoluta en que están los apetitos inferiores del alma con respecto a la razón. Y resulta asimismo, prosiguiendo la comparación, que las virtudes intelectuales, representadas por la sabiduría, se encontrarán tan sólo en la clase gobernante, y en las otras dos clases, a su vez, únicamente la valentía y la templanza, o sea las virtudes propias de los apetitos irracionales. A la vista está lo deprimente de este esquema de gobierno para la dignidad humana. A semejante extravíos ha sido llevado Platón por su empeño de reglamentar prolijamente, digámoslo así, su intuición fundamental, y ésta sí eternamente verdadera, de que la forma de gobierno y las instituciones públicas en general, son expresión inmediata del carácter del pueblo, de su *ethos* profundo. Ni Montesquieu ni Savigny dicen en el fondo otra cosa, y desde entonces hasta hoy es uno de los primeros apotegmas, cuando no el primero en absoluto, de la ciencia política.

Otra cuestión muy debatida hoy, y que tiene que ver sobre todo con la génesis interna de la *República*, es la de saber qué

pudo ser primero, y qué después, en el pensamiento de Platón: si la tripartición psicológica o la tripartición política, y de tal modo que la precedencia de cualquiera de ellas hubiera llevado al filosófo a consumar la misma operación en el otro campo. Las mayores autoridades están divididas en este punto, porque mientras que Cornford, Pohlenz y Shorey, por ejemplo, sostienen que Platón llegó a la distinción de las partes del alma partiendo de la distinción entre las clases sociales, abogan por el proceso inverso otros muchos filólogos no menos insignes, entre ellos Rohde, Adam, Wilamowitz y Frutiger. Una solución apodíctica parece ser imposible, ya que nada significa, evidentemente, el que Platón exponga primero la tripartición política y luego la psicológica; aquí, como en todo lo demás, el orden expositivo no tiene por qué reflejar necesariamente el orden genético. Y por otra parte, bien pudiera ser (si puede uno echar su cuarto a espadas entre tantos y tan eminentes *scholars*) que no hubiera habido en todo esto ni un antes ni un después, sino que, con práctica simultaneidad a lo largo de su formación intelectual, Platón haya llegado a una y otra tripartición partiendo de los que parecen haber sido sus antecedentes respectivos: la división clasista de Hipódamo de Mileto y la doctrina pitagórica de las *tres vidas*. Una y otra cosa fue luego transformándolas de acuerdo con su genio, y por último trató de ensamblarlas del modo que hemos visto.

Si prescindimos, empero, de esos elementos empíricos y arbitrarios, introducidos por el filósofo en la confrontación entre el hombre y el Estado, queda en pie el gran acontecimiento de que, por obra de Platón y a partir de él, la justicia se eleva al rango de virtud universal al constituirse, como dice Del Vecchio, en principio regulador de toda la vida individual y social. "La justicia —sigue diciendo el filósofo italiano— entendida como la actuación del propio deber (τὰ αὑτοῦ πράττειν, *suum agere)*, significa la virtud que rige y armoniza la acción tanto de los individuos como de las multitudes congregadas, asegurando a cada facultad o energía la propia dirección y el oficio propio... Nadie puede desconocer la amplitud y profundidad de esta doctrina que hace de la justicia un todo unitario con la armonía, con la perfección y con la belleza." [15] De esta justicia dijo Aristóteles, despojándose por un instante de su enjuta severidad, que, en comparación con ella, ni el lucero del alba ni la es-

[15] Giorgio del Vecchio, *La Giustizia*, Roma, 1959, p. 22.

trella de la tarde son tan maravillosos: *Neque Lucifer neque Vesper ita admirabilis.*

De la justicia como virtud personal están, en el texto aristotélico, tan altos predicados; y con referencia a ella prueba concluyentemente Platón, al terminar el libro IV de la *República,* la tesis inicial de que la justicia es incondicionalmente preferible a la injusticia. Del mismo modo, en efecto, que la salud corporal es el equilibrio entre los diversos humores, la salud del alma, a su vez, será la debida proporción o equilibrio entre la función gobernadora de la razón y la función ancilar de los apetitos inferiores, de tal suerte que, en conclusión, la justicia es la salud, la belleza y la buena disposición del alma: ὑγίεια καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς.

XVIII. LAS PARADOJAS DE LA *REPÚBLICA*

En el principio del libro V, y una vez que en los anteriores ha quedado trazado el esquema de la ciudad ideal, se propone Sócrates, según dice, pasar a la consideración de las constituciones imperfectas o degeneradas. Para esto, sin embargo, habremos de esperar hasta el libro VIII, ya que los interlocutores de Sócrates no le permiten que pase adelante sin que antes les explique ciertas cosas a que en la discusión anterior aludió muy de pasada, y que son en verdad cosas extrañas y novedosas, como como la que se le salió al hablar de la comunidad de mujeres e hijos.[1] Y muy comprensibles, de gran verosimilitud "dramática", son los titubeos o resistencias que opone Sócrates antes de acceder finalmente a la apremiante instancia de sus amigos. Sabe perfectamente, en efecto, que lo que va a decir es algo que choca directamente con la opinión común o los prejuicios sociales; y sin embargo, tendrá que decirlo, porque se trata nada menos que de ciertas condiciones perentorias de posibilidad de la ciudad que acabamos de fundar. Si estas condiciones no se realizan, tampoco podrá realizarse la ciudad. Habrá, pues, que bracear valientemente a fin de superar, una por una, estas tres *olas* (es la espléndida comparación socrática) de incomprensión, de ridículo mejor dicho, que ve alzarse ante sí el audaz expositor al adelantar sucesivamente cada una de estas proposiciones: la coeducación, o más exactamente el acceso de las mujeres a la misma educación que los varones; la comunidad de hijos y mujeres en la clase de los guardianes, y por último, y no por cierto lo menor, el gobierno de los filósofos.

A estas singulares proposiciones las ha llamado Morgenstern las paradojas de la *República,* en razón de que todas ellas estaban en aquel tiempo al margen o en contra de la opinión común (παράδοξα). Hoy, sin embargo, no tienen tal carácter sino la segunda y la tercera, y no así, en cambio, la primera, toda vez que desde hace mucho tiempo es cosa común y corriente el acceso de la mujer a la educación en todas sus etapas o grados. Pero en la época de Platón sí fue indudablemente una tesis revolucionaria, en aquella sociedad en que la mujer estaba por lo común confinada al gineceo (Aspasia y otras pocas fueron gloriosas excepciones), como tenía que ser cuando la concepción de

[1] *Rep.* 421 a.

la cultura estaba configurada por el predominio absoluto del principio masculino. No hay nada como los mitos legendarios para denotar la mentalidad de un pueblo; y el mito de Palas Atenea, hija de Zeus Olímpico sin intervención de mujer, expresaba con toda claridad la idea de que la inteligencia y la cultura son atributos y privilegios exclusivamente viriles.

Haríamos mal, sin embargo, en tomar a Platón como uno de los adalides del feminismo moderno. Comienza, en efecto, por asentar la tesis de que la naturaleza del hombre y la de la mujer es radicalmente una y la misma, ya que entre ellos no se observa otra diferencia sino la de que el primero procrea y la segunda concibe y pare; y de esta comprobación desprende la consecuencia de que las mujeres no sólo deben recibir la misma educación que los hombres, sino que, además, no hay razón para negarles a ellas el acceso a la vida pública, y aun a los cargos más altos. Acto seguido, sin embargo, se apresura a agregar que, sin mengua de esta identidad de naturaleza, la mujer es, en todos los aspectos, más débil que el varón: ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.[2] Pero si así es, habrá de darse a las mujeres los trabajos más fáciles,[3] reservando los más difíciles —lo que quiere decir los más importantes y de mayor responsabilidad— al otro sexo. En suma, colaboradoras y asociadas, eso sí, pero siempre subordinadas. Si el movimiento feminista no pudiera apelar sino a la *República* platónica, podríamos estar perfectamente tranquilos los varones.

El comunismo de los guardianes

Vencida la primera ola, embiste Sócrates la segunda, mucho más temible, la que se le viene encima al declarar que entre los guardianes no puede haber ningún hogar particular, ya que sus mujeres deben ser comunes a todos ellos, y los hijos también, en forma tal que ni el padre podrá conocer nunca a su hijo, ni el hijo a su padre.[4]

He aquí el famoso *comunismo* de Platón, del que podrá decirse todo lo que se quiera, pero a condición de tomarlo en su singularidad incompartible con otros sistemas sociales y políticos que circulan bajo el mismo rótulo. Todo posible paralelo

[2] *Rep.* 455 e.
[3] *Rep.* 457 a.
[4] *Rep.* 457 d.

cae por su base, porque, en primer lugar, el comunismo platónico, sea lo que fuere, sólo tiene lugar en la clase superior de los guardianes, y así lo entendió nadie menos que Aristóteles, y después de él la gran mayoría de los intérpretes modernos: Jowett, Barker, Jaeger, Diès y tantos más. Hay algunos, y desde luego muy respetables, como Adam, que, con apoyo en ciertos textos de la *República*,[5] estiman que el mismo régimen se aplica también a la segunda clase, la de los "auxiliares"; pero todos están de acuerdo, éstos y aquéllos, en que los miembros de la tercera clase, la inmensa mayoría de los ciudadanos —descontadas aquellas dos *élites* privilegiadas— están en absoluto fuera de aquel régimen excepcional. Entre ellos hay, sin ninguna cortapisa, hogares exclusivos y propiedad privada.

En segundo lugar, el comunismo de los guardianes lo es exclusivamente de las mujeres, las de su misma clase se entiende, y de los hijos que tengan de ellas, pero no un comunismo de los bienes económicos, a no ser que pueda hablarse, pongamos por caso, de un comunismo entre los franciscanos de la más estrecha observancia. Porque en la misma condición exactamente están los guardianes del Estado platónico, los "regentes", como los llama Jaeger, al describir su estado de la siguiente manera: "La vida exterior del regente debe caracterizarse por la máxima sobriedad, severidad y pobreza... El regente recibe de la comunidad lo estrictamente necesario para comer y para vestir, no pudiendo poseer ningún dinero ni adquirir ninguna clase de propiedad."[6] No hay, pues, comunismo de bienes, por la sencilla razón de que no hay para ellos otros bienes sino los de inmediato consumo. Y ni siquiera puede decirse que poseen colectivamente las tierras o casas donde viven, ya que, según observa Barker, toda la propiedad, de cualquier especie que sea, está en manos de la tercera clase.

En un punto tan sólo falla el paralelo franciscano: en el de que Platón, con muy buen acuerdo, no ha querido imponer a sus guardianes, con todas sus otras privaciones, la abstinencia sexual. Pero como la familia le parece ser un obstáculo insuperable a la absoluta consagración al bien público que debe ser la vida de los guardianes, no queda otra solución que la comunidad de mujeres e hijos. No el amor libre, entiéndase bien, el cual, como dice Pöhlmann, no tiene nada que hacer *(nichts zu tun)* en la ciudad platónica. Todo lo contrario, las relaciones

[5] *Rep.* 417 a.
[6] *Paideia*, p. 631.

intersexuales en la clase superior están minuciosamente reglamentadas mediante una selección que hacen los magistrados de los mejores ejemplares de uno y otro sexo, a los cuales *casan* luego —pero en uniones del todo transitorias— en solemnes ceremonias públicas que son algo así como grandes bodas colectivas. Y una vez nacidos los niños, van todos desde el primer momento al hospicio común, donde son atendidos por un equipo imponente de lactantes y nodrizas; y si aconteciere que son las mismas madres las que dan el pecho a los críos, habrán de tomarse todas las precauciones para que ninguna de ellas reconozca a sus propios hijos,[7] a los cuales no han visto, en el mejor de los casos, sino en el momento de nacer. A todo trance, en suma, habrá de procurarse el más completo anonimato en la paternidad y filiación.

Son cosas que harían reír si no causaran tristeza: la que provoca este empeño por extirpar de raíz los vínculos y sentimientos que respeta de ordinario hasta el hombre más depravado. Y concurrentemente con esta abolición de la familia, está el plan de eugenesia o racismo —es imposible llamarlo de otro modo—, en virtud del cual sólo serán tenidos por hijos *legítimos* aquellos que fueren procreados en la edad de los cónyuges más apta para la reproducción: de treinta a cincuenta y cinco años para los hombres, y de veinte a cuarenta para las mujeres. Los demás, los que nazcan de uniones prematuras o seniles, así no sea sino por parte de uno solo de los padres, serán tenidos por bastardos, y a éstos no los alimentará el Estado.[8] Lo que esto quiere decir es que, a menos de encontrar una adopción providencial en alguna de las familias de la tercera clase, lo más práctico será deshacerse de ellos. Es una invitación tácita al infanticidio, y que se convierte de tácita en expresa —o casi— en el caso de los niños deformes, con respecto a los cuales se recomienda, en un texto de terrible ambigüedad, su exposición en un lugar "innominado y oculto".[9]

Son éstas, no hay duda, las páginas más negras que escribió Platón, y una confirmación, al propio tiempo, de que sólo con el cristianismo pudo venir el reconocimiento pleno del valor absoluto de la persona humana, y del derecho a la vida, por consiguiente, como la primera expresión de la dignidad personal. Por otra parte, no se puede olvidar que esas prácticas inhumanas no son precisamente una invención de Platón, sino que eran usuales entre los espartanos, donde los niños que nacían deformes eran despeñados desde lo alto del Taigeto. Ni sólo en esto es víctima Platón de la *espartanitis* (el término es de Aristófanes en los *Pájaros*) que estaba de moda en la sociedad ateniense, sino que también imita a los lacedemonios en el régimen general de vida de los guardianes, por cuanto que no había prácticamente vida de familia en la ciudad-campamento que era Esparta. Y si es verdad que, como dice Nettleship, la *República* es en buena parte una fusión de la *gimnástica* espartana con la *música* ateniense, es fuerza reconocer que, en la parte que comentamos, hay un decidido predominio del primer elemento sobre el segundo.

[7] *Rep.* 460 d.
[8] *Rep.* 461 c.
[9] *Rep.* 460 c.

No queremos decir con lo anterior que en Platón haya habido simplemente una imitación extralógica, como diría Gabriel Tarde, de las instituciones espartanas, o en otras palabras, una aceptación servil de la manía laconizante. No sería Platón quien es si se doblegara sumisamente, sin previo examen y sin una decisión propia, a estas modas o manías. Hubo, según creemos, dos factores principales: el de su experiencia personal y el de sus más altas concepciones metafísicas, que le orillaron a estas aberraciones, de otro modo inexplicables en el mayor filósofo de todos los tiempos.

Por lo primero, está el hecho de haber sido Platón, durante toda su vida, un hombre sin familia, fuera naturalmente de su familia filosófica, y pudo así creer tal vez que los demás podrían igualmente prescindir de lo que a él no le hizo ninguna falta. Por otra parte, y posiblemente bajo la impresión de los hogares infelices, comenzando por el de Sócrates, de que le tocó ser testigo, el hecho es también que no ve sino los aspectos tristes o repulsivos de la familia —todo lo que San Pablo llamará después la *tribulatio carnis*—, y principalmente las rencillas y disensiones intrafamiliares o interfamiliares. No desconoce, por supuesto, que el hombre debe tener no sólo una sociedad intelectual, sino una asociación afectiva, una comunidad de la alegría y del dolor (ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία) ; pero como esta comunidad la encontró él no en la familia, sino en su Academia, cree posible trasladar esta experiencia a la clase de los guardianes. En ella, como vamos a verlo en seguida, todos son, obligatoriamente, filósofos, y dicha clase es, por tanto, una Academia platónica en grande, o como le habría gustado decir a Platón, una Academia macroscópica. Y vistas así las cosas, ya no resulta tan absurda la renun-

cia al matrimonio por parte de los guardianes, si tomamos en consideración el hecho de que la mayoría de los grandes filósofos o han sido solteros, o en todo caso han sentido en el hogar una rémora, más bien que un aliciente, en la consumación de su obra. Dicho de otro modo, la segunda paradoja de la *República* está en función y es inseparable de la tercera: el comunismo familiar, del gobierno de los filósofos.

La metafísica, sin embargo, debió de ser, en la formulación de estas paradojas, tanto o por ventura más determinante que la experiencia personal; y Barker lo ha puesto así de manifiesto en páginas de gran lucidez. La metafísica de las Ideas, en efecto, hace prácticamente tabla rasa de lo Múltiple fáctico en la suprema exaltación de lo Uno eidético; y siendo así, la Idea de la Comunidad Perfecta, encarnada, hasta donde era posible, en la clase de los guardianes, no podía tener en cuenta esas otras comunidades imperfectas, como la familia, que habrían sido un embarazoso intermediario en la refracción inmediata de la Idea en una comunidad que debe estar, o poco menos, a su altura.

Es aquí donde, más que en ninguna otra parte de la *República,* se impone invenciblemente la confrontación con la *Política* aristotélica, en cuyo libro II[10] se encuentra la más amplia y convincente crítica de la comunidad de mujeres e hijos. En Aristóteles también, no menos que en Platón, domina la metafísica, sólo que la suya es una metafísica, digámoslo así, más pluralista, en cuanto que lo universal no tiene una existencia autónoma, *a parte rei,* sino que está, si en alguna parte, en la constitución ontológica de cada cosa. De aquí que, al considerar la ciudad, el Estado, Aristóteles lo defina igualmente como una comunidad, e inclusive como la comunidad perfecta, pero precisamente por ser no un conglomerado mecánico de individuos, sino una comunidad de comunidades (κοινωνία κοινωνιῶν), siendo la familia la primera y más fundamental. Es así como debe verse la comunidad política, y no como la república "una e indivisible" de los ideólogos, así puedan llamarse Platón o Robespierre. Y no es sólo por obediencia a su propia metafísica por lo que Aristóteles toma, contra su maestro, la defensa de la familia, sino por esa característica tan especial de su genio, como es la de apegarse siempre a los datos de la experiencia. Entre las muchas y admirables observaciones que hay en la crítica aristo-

[10] *Pol.* 1261 a-1262 b.

télica de la ciudad platónica, no es la menos importante la de que los sentimientos afectivos, tan necesarios en la formación espiritual del hombre, van "aguándose" (así lo dice el texto) conforme va siendo más amplio o más numeroso el círculo de personas a quienes tales sentimientos se enderezan. Cualquiera puede ver, en efecto, cómo van decreciendo los afectos a medida que pasamos del círculo familiar al de los amigos, y luego a los más amplios de la propia ciudad, de la patria y de la humanidad. ¿Cómo puede pensarse, entonces, que pueda haber un entendimiento *cordial* entre los miembros de la clase de los guardianes, cuando, según dice Aristóteles, "a cada ciudadano le nacen mil hijos que no son de cada uno en particular, sino que cualquiera es igualmente hijo de cualquiera"?

Para terminar con esta segunda paradoja de la *República* —la más paradójica sin duda alguna— digamos aún que, por otra no menos extraña y concomitante paradoja, cada uno de estos dos sumos filósofos: Platón y Aristóteles, asume en este particular la posición que menos esperaríamos si atendiéramos tan sólo a la situación personal del uno y del otro. Según la excelente observación de Barker, Platón de Atenas ha sido en todo esto más fiel al espíritu de Esparta, donde o faltaban del todo, o eran meramente subdivisiones mecánicas, las asociaciones intermediarias entre el individuo y el Estado. El celo del Estado lo consumió como una llama devoradora de todas las otras comunidades. Aristóteles de Estagira, por el contrario, un extranjero en Atenas, está más de acuerdo con esta ciudad, en la cual existían, y tenían vida muy real, aquellas asociaciones: la familia, el *demos,* la fratría y la tribu, muchas de ellas perfectamente organizadas, con propiedad común y prácticas exclusivas de culto religioso. Aristóteles, en suma, no hace sino universalizar lo que ha visto en esta "comunidad de comunidades", su segunda patria y el teatro mayor de su magisterio.

El filósofo rey

A regiones más luminosas —utópicas también, pero de más noble utopía— nos asomamos al acceder a la tercera paradoja, a esta ola "que revienta en risa", como dice Sócrates para expresar el ridículo que caerá sobre él al exponer su tesis del filósofo-rey o del rey-filósofo. No obstante, la afronta, como a las anteriores, impávidamente, y sin la menor reticencia enuncia la

célebre proposición [11] de que no habrá tregua para los males que afligen a las ciudades mientras no concurran en el mismo sujeto el poder político y la filosofía (δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία), o más concretamente aún, mientras los filósofos no reinen en las ciudades, o los reyes y soberanos no se hagan filósofos.

No ya por boca de Sócrates, sino bajo su propia y exclusiva responsabilidad, escribe Platón lo mismo en la *Carta VII,* y añade que esta convicción la tenía ya desde antes de su primer viaje a Sicilia. Es una de las más ciertas constantes, por consiguiente, del pensamiento platónico; una apreciación que se mantiene inmutable de la juventud a la vejez.

A decir verdad, y si Platón no hubiera dicho sino esto, no se ve que tenga nada de paradójica o absurda la proposición, casi de sentido común, de que en el mismo sujeto: el gobernante, deben estar reunidos la sabiduría y el poder. ¿O vamos acaso a conferir el poder político a los ignorantes? La tesis en cuestión (así lo hemos creído siempre sinceramente) no se torna paradójica sino cuando, pero muy posteriormente, introduce Platón el programa educativo a que deben someterse los futuros guardianes. En este programa, en efecto, y según lo vimos en el capítulo sobre la educación platónica, hay ciertas disciplinas de las que con razón puede uno preguntarse si son muy apropiadas para adiestrar al educando en lo que más importa, que es el arte del gobierno. Por el momento, sin embargo, "filosofía" no quiere decir sino "sabiduría", y esta última palabra, a su vez, perfección intelectual tanto como perfección moral. Pues vistas así las cosas, y así es como acaban por verse cuando se leen despacio estos textos y los de otros diálogos correlativos, ¿cómo no va a ser deseable, necesario mejor dicho, que la función humana más alta en el orden de la acción: la del gobierno de los hombres, demande en su sujeto la mayor perfección intelectual y moral que sea posible?

Hay que insistir un poco en esto, porque casi todas las chanzas, tan fáciles como insípidas, que circulan sobre el gobierno de los filósofos, proceden no más que de la representación técnica o profesional que hoy tenemos del "filósofo". Pero el "filósofo" platónico no es ni un profesor de filosofía, ni tampoco, en el otro extremo (es una excelente observación de Jaeger), un pensador original, de los que no aparecen sino muy pocos en cada siglo, ya que no sería entonces posible —y no llega a tanto el

[11] *Rep.* 473 d.

utopismo platónico— que pudiera integrarse la clase de los guardianes, en la cual todos sus miembros, por definición, han de ser filósofos. No es nada de eso, decididamente, el "filósofo" platónico, sino el hombre superior, en todo y en absoluto, cuya maravillosa descripción se nos ofrece entre el final del libro V y el principio del libro VI. Es el hombre, según podemos leer allí, que ama la verdad "toda entera", y que, por esto mismo, se apega no a la opinión ni al fenómeno, sino al ser y a la esencia. No puede haber en él ninguna bajeza o mezquindad, dado que, "espectador de todos los tiempos y de toda existencia", contempla, como desde una sublime atalaya, "el conjunto y la universalidad de las cosas divinas y humanas". Grande en todo, "magnífico y magnánimo", no siente gran aprecio ni por la vida ni por los bienes exteriores. Es "amigo y pariente" de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo, y en suma, de toda virtud. Por último, y como cumple a su condición de guardián de la ciudad, hay en él un completo olvido de sí mismo, de sus comodidades y placeres, para no tener en mira sino el bien público y con total devoción.

De la *República,* como de toda obra humana, pueden hacerse todas las críticas que se quiera, y ya hemos demostrado que no sólo no nos arredran, sino que, en tal o cual punto, las compartimos. Pero sí creemos al propio tiempo que, aunque todo lo demás se derrumbara, bastaría, para su eterna gloria, el ideal humanístico que lleva consigo la etopeya del filósofo. "El Filósofo —dice Rodríguez Adrados— es el verdadero Hombre, y a éste en general debemos aplicar nosotros todo lo que Platón dice de aquél. Aquí están sus innovaciones decisivas: su pasión educadora, su eliminación del egoísmo, su intento de crear un tipo humano que sienta la solidaridad y el amor por sus semejantes." [12]

En nada pone Platón tanto esmero como en la formación del filósofo-guardián. En el capítulo sobre la educación hemos expuesto el currículo educativo a que deben sujetarse estos hombres; currículo que termina, a los cincuenta años, en la maestría de la dialéctica, y ésta, a su vez, en la *visión* del Bien: ἰδεῖν τὸ ἀγαθόν. Termina —no será por demás recordarlo— en cuanto que más allá no puede haber conocimiento ni experiencia mayor, pero no en el sentido de que todos los dialécticos lleguen a una visión semejante, accesible apenas, en el mejor de los casos, a una minoría reducidísima. Trátase, en efecto,

[12] Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica,* Rev. de Occ. Madrid, 1966, p. 537.

de una visión propiamente mística, ya que lleva consigo una experiencia inmediata de lo divino; *divina pati,* como dice Santo Tomás. Por otra parte, y como salta a la vista, todas estas apreciaciones tienen por fundamento la concepción según la cual la Idea del Bien es uno de los Nombres de Dios en la teología platónica. Algo quedó dicho, en el capítulo respectivo, sobre esta hermeneútica que por nuestra parte compartimos, y que explicitaremos más ampliamente, en el capítulo final de este libro, al examinar los últimos perfiles que en el libro X de las *Leyes* configuran la idea de Dios en Platón. Por el momento limitémonos a la observación de carácter práctico, de que si Platón postula la necesidad de que los guardianes de la república contemplen el Bien *en sí,* no es para dejarlos en un quietismo extático o cosa por el estilo, sino para que se sirvan de él como de un modelo (παράδειγμα) para el gobierno de la ciudad y el de ellos mismos.

Esta podría ser otra de las paradojas de la *República,* o en todo caso una subparadoja implícita en la paradoja del filósofo rey: esto de que la visión del Bien deba ser la pauta suprema del arte de gobernar. Ya desde la antigüedad, desde la misma Academia platónica para ser más precisos, parece haberse ironizado con este imperativo del maestro, como lo da a entender la socarrona observación de Aristóteles, nadie menos, cuando dice que, por su parte, no alcanza a ver "qué provecho derivará para su arte el tejedor o el carpintero que conozca este Bien en sí, o cómo será mejor médico o general el que haya contemplado la Idea del Bien".[13] A lo cual puede responderse, en primer lugar, que ésta es una crítica de mala fe, venga de quien viniere, ya que Platón (y Aristóteles lo sabía de sobra) no dice en parte alguna que el saber técnico deba inspirarse directamente en la Idea del Bien, sino sólo el saber político, el cual reside exclusivamente en la clase de los guardianes, y cuyo objeto más propio es la perfección moral de los gobernados, y sólo muy secundariamente el engrandecimiento material y el poderío de la ciudad. Por haber atendido a lo segundo más que a lo primero, ni el gran Pericles (así lo dice tranquilamente Platón en el *Gorgias)* puede considerarse espejo de gobernantes. Hizo grande y poderosa a Atenas, pero no hizo mejores a los atenienses, antes por el contrario dejó crecer en ellos la *hybris* del imperialismo. Dentro de esta concepción, por lo

[13] *Et. Nic.* 1097 a 10.

tanto, nada tiene de absurdo el postular —como un ideal por lo menos, si ya no como una exigencia perentoria— la mayor intimidad posible con ese orbe de valores morales subsumidos bajo la noción del Bien, por parte de aquellos que están llamados a fomentar el bien común de la ciudad, cifra y compendio, a su vez, de todos los otros bienes sociales y personales.

Ni se trata solamente —hay que decirlo con toda claridad— del bien temporal de la ciudad y de sus miembros, sino del bien eterno de estos últimos. Este es, en efecto, el último fin a cuya consecución se endereza la *República,* en la cual no es un ornamento poético, sino una de las piezas esenciales el mito escatológico con que termina el diálogo. No sería Platón el mayor discípulo de Sócrates si el *cuidado* socrático del alma no fuera, para él también, lo primero y principal. Y como por su parte ha llegado a la firme convicción de la inmortalidad del alma (que acaso ni el mismo Sócrates percibió con tanta evidencia), tiene que cuidarse también, por lo mismo, del destino eterno de sus conciudadanos, y hacer del Estado, en consecuencia, no sólo un agente de perfección moral, sino un agente de salvación. Y como la bienaventuranza eterna (para Platón naturalmente) consiste en la contemplación de las Ideas, a ella ha de encaminarse el hombre, desde esta vida, bajo la dirección y guía de aquellos que han podido, desde esta vida también, tener acceso al reino eidético e hiperuránico.

Es así como hay que ver la ciudad platónica, y así la entienden, si no nos engañamos, los mayores intérpretes contemporáneos. La gran cuestión, como dice Taylor, es la de saber cómo podrá el hombre alcanzar o perder la salvación eterna, y en función de este "principio y fundamento" se estudian la justicia y la injusticia, y las instituciones políticas y sociales. "Para bien o para mal —sigue diciendo Taylor—, la *República* está intensamente proyectada al ultramundo."[14] Y como el último testimonio tal vez, citaremos lo que dice Sciacca: "El Estado platónico tiene también un fin religioso: el de concurrir a la salvación del alma de cada uno de sus miembros. Es como una imagen terrena de la *civitas* ideal, una preparación al reino de los bienaventurados, una anticipación de la beatitud celeste; y el gobernante, a su vez, un demiurgo que organiza, según el modelo ideal, la sociedad humana, de modo tal que ella misma considere como meros instrumentos los bienes mundanos, y

[14] *Plato,* 6a. ed., p. 265.

como fin supremo la contemplación del Bien en sí. El Estado, por tanto, mira a la realización de fines que le trascienden, y si manda, es en nombre de valores suprahistóricos y suprasociales... La *civitas hominis* de los sofistas es sustituida por la Ciudad ideal, a la cual aspiran los hombres como a su fin supremo." [15]

No hay nadie, que sepamos, que haya seguido a Platón en la postulación de este tan hermoso cuanto irrealizable designio. No lo hizo, desde luego, Aristóteles, el cual acepta de su maestro la concepción del Estado como educador y agente de perfección moral, pero ya no de salvación, por cuanto que la ciudad aristotélica se mantiene siempre dentro de la inmanencia temporal, sin abrirse en ningún momento, como la ciudad platónica, a la trascendencia eterna. La filosofía política que vino después, la inspirada en el cristianismo, ella sí, partícipe igualmente de la misma cosmovisión ultramundana, habría echado probablemente por la misma vía; y si no lo hizo fue porque, para impedírselo, estaba la inequívoca separación, decretada por Cristo, entre el reino de Dios y el reino del César. De lo espiritual curaría en adelante la Iglesia, y de lo temporal el Estado; y esta concepción, aunque por otros motivos, se mantiene hasta hoy en el Estado moderno. Y si hacemos estas reflexiones es para hacer ver que la utopía platónica en este particular procede simplemente del hecho de haber exagerado su autor ciertos rasgos constitutivos de la ciudad antigua. En ella, en efecto, se tuvo siempre como lo más normal que el Estado, amén de sus otras funciones, se encargara igualmente del culto religioso. ¿Por qué no, ya que no existía ninguna otra institución al efecto? ¿No aunaba Julio César, por ejemplo, a sus otras dignidades la de *Pontifex Maximus*? Y en lo único en que Platón exageró —y no por desviación axiológica, sino por imposibilidad práctica—, fue en haber querido suplantar el culto formal y ritualista de la ciudad antigua por un "cuidado del alma" que el Estado, normalmente, no está en capacidad de prestar.

Por otros motivos también, y a la luz sobre todo de la ciencia política moderna, iluminada a su vez por la experiencia histórica, podemos tener por utópico —más aún, como indeseable— el gobierno de los filósofos, no así en general, pero sí con los caracteres precisos que ostenta en la *República* platónica. Si algo, en efecto, hemos aprendido desde que los griegos se pu-

[15] Sciacca, *Platone*, I, 92-93.

sieron a especular sobre la política, es que la primera condición de todo buen gobierno es que el poder esté repartido entre los diferentes órganos del Estado, en forma tal que cada uno de los poderes controle a los demás, de acuerdo con un sistema de frenos y contrapesos *(checks and balances)*, según dijeron los grandes tratadistas británicos. Y esta división del poder o división de poderes, que es hoy el abecé de la ciencia política, no es una invención de Montesquieu (a quien debemos no más que su perfecta formulación teorética), sino que se practicaba en la Grecia clásica con la repartición de competencias entre la Asamblea y el Consejo, y de ella se hace cargo Aristóteles, en su *Política*, y el propio Platón, como veremos después, en las *Leyes*. En la *República*, sin embargo, vuelve tranquilamente las espaldas a la democracia ateniense que venía desde la constitución de Clístenes, para ubicar la plenitud del poder, sin el menor freno o contrapeso en otros órganos, y sin ninguna limitación constitucional, en la clase de los guardianes. Videntes del Bien en sí como son ellos, tienen un derecho ilimitado de someterlo todo a su arbitrio. A la vista está lo peligroso, y por ende lo inaceptable, de semejante programa político.

En esto erró Platón, concedido, y puede con razón sabernos todo ello a utopismo y antigualla, esto último a causa del parecido del Estado platónico con las órdenes religioso-militares de la edad media. Pero precisamente por esto, no demos a su esquema político la terrible actualidad de confundir sus trazos con los del Estado totalitario, como lo hacen Karl Popper y los que con él comparten su mala fe. No hay el menor fundamento para una trasposición semejante, por la simple y buena razón de que los guardianes platónicos, por depositarios que sean de todo el poder, no pueden ejercerlo sino para el bien de los gobernados, por inspirarse ellos mismos en el Bien en sí. Y por esto cabalmente, según leemos al final de la *República*,[16] son "semejantes a Dios", o lo que viene a ser igual, unos santos, si es que la santidad consiste, desde entonces hasta hoy, en la asimilación a Dios: ὁμοιοῦσθαι θεῷ. A Platón hay que leerlo completo antes de criticarlo. Podrá hablarse, si se quiere (porque el lenguaje es muy generoso y se presta a todo), de un totalitarismo del bien, pero será una denominación equívoca con respecto a la espantosa realidad a que hemos aplicado, en este siglo, el nombre de totalitarismo. Y con esta trasposición cae

[16] *Rep.* 613 a.

también, y por motivos análogos, la otra que ha pretendido establecerse entre el comunismo platónico y el comunismo como hoy lo entendemos, sin ulterior especificación. Para este último, en efecto, la felicidad del hombre está circunscrita a este mundo, y de acuerdo con esto, hay una estimación positiva de la riqueza, la cual debe repartirse equitativamente, sin poder ser el monopolio de una clase privilegiada. No decimos que esta pretensión no sea justa, pero es algo por completo diferente de este otro "comunismo" (exclusivamente para los guardianes, una vez más) en el cual no hay una repartición de la riqueza, sino de la pobreza, con una total desestimación de los bienes terrenales en el seno de una comunidad cuyos miembros miran al más allá antes que al más acá.

Con todas las paradojas que pueda contener, el rendimiento filosófico de la *República* está muy más allá de la practicabilidad o razonabilidad de tales o cuales pormenores estructurales. Con ella pasa lo que con las grandes obras de la humanidad, en las cuales, como dice Schachermeyr,[17] aciertos y errores *(Erkennen und Verkennen)* guardan por igual una dimensión de absoluta grandeza, y de su concurrencia resulta un despliegue titánico de fuerzas espirituales, ni más ni menos que como, por ejemplo, en los frescos de la capilla Sixtina, otra exposición universal de la vida humana hasta el epílogo escatológico.

Desde esta perspectiva, lo que menos importancia tiene es el preguntarse si la constitución platónica es o no realizable. Es un tesoro espiritual para la formación del hombre, y con esto basta y sobra. O dicho de otro modo, que Platón acertó en grande en la lectura del texto de letras pequeñas, del texto microscópico del alma humana, y erró, en cambio, en la lectura del texto macroscópico del Estado, y váyase lo uno por lo otro. Más aún, lo más probable es que Platón mismo, si es que alguna vez pudo creer en la viabilidad de su proyecto de Estado, haya acabado por convencerse de lo contrario, y que a esta convicción haya llegado antes incluso de poner fin a la *República*. A una confesión personal de esta especie equivale, en efecto, aquel famoso pasaje final del libro IX, donde se dice que poco o nada importa que pueda o no realizarse en parte alguna el Estado delineado en los discursos anteriores. Allí estará siempre, "como un modelo en el cielo para el que quiera contemplarlo

[17] Fritz Schachermeyr, *Griechische Geschichte*, Stuttgart, 1960, p. 235.

y regir por esta visión el gobierno de sí mismo".[18] En el cielo está, en el τόπος νοητός del que venimos y hacia el cual vamos, pero también en el alma del justo, perfecta realización de la ciudad perfecta. "El reino de Dios, dentro de vosotros está." Son palabras de Cristo, a las que Platón habría asentido sin reservas.

Las constituciones degeneradas

"La *República* platónica es, ante todo, una obra de formación humana. No es una obra política en el sentido usual de lo *político*, sino en sentido socrático."

En las palabras de Jaeger[19] que acabamos de transcribir, está bien reflejada la impresión que deja la lectura del diálogo hasta terminar el libro VII. En los dos libros que siguen: VIII y IX, continúa siendo el diálogo una obra de formación humana, en cuanto que el paralelo entre el hombre y el Estado no sólo prosigue estando presente en todo momento, sino que, más aún, está bien pormenorizado en una casuística de *tipos* primordiales. La educación, sin embargo, deja de ser el tema predominante, y el primer lugar lo asume ahora la consideración de las constituciones políticas opuestas a la constitución ideal: tema que Sócrates, por las razones que vimos, había dejado en suspenso.

Conforme a lo que con antelación quedó dicho, el tratamiento de este tema es lo que más se acerca, en la *República*, a la ciencia política de nuestros días, en cuanto descriptiva de los tipos principales de constituciones políticas. En Platón, sin embargo —como en buen número, por lo demás, de tratadistas modernos—, esta ciencia es no sólo descriptiva, sino también, y aun en grado eminente, valorativa. Platón está persuadido de que el régimen político por él delineado es el mejor, y siendo así, todos los demás tendrán que ser inferiores o defectuosos. Y en esta persuasión se mantiene hasta el fin de su vida, ya que el Estado de las *Leyes*, como su nombre lo indica, difiere fundamentalmente del de la *República* en dar mayor amplitud a la legislación, pero sin llegar, no obstante, al Estado de derecho tal como hoy lo entendemos, con la absoluta supremacía de la Ley

[18] *Rep.* 592 b: ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.
[19] *Paideia*, p. 656.

sobre el arbitrio del gobernante. No hay que pensar, en efecto, sino en ese órgano supremo del segundo Estado platónico: el Consejo Nocturno, en cuyas manos está, en última instancia, la reforma de la legislación, y con poderes tan amplios que bien puede tenerse a este Consejo, como dice Barker, por una segunda edición de la vieja clase de los guardianes filósofos. Y como nos llevaría muy lejos el querer hacer, así fuese en rasgos muy concisos, un cotejo entre una y otra *politeia*, volvamos a la de la *República*, la única que por ahora nos incumbe.

Hay, pues, cinco formas de gobierno, una perfecta y las cuatro restantes imperfectas. La primera, la descrita en los libros anteriores, no puede, en puridad idiomática, llamarse sino *aristocracia*,[20] en cuanto que es literalmente el "gobierno de los mejores", de aquellos que, por su feliz natural, han podido recibir la educación perfecta. En seguida y en orden descendente, según que se van alejando más y más del Estado paradigmático, tenemos estas cuatro formas, a saber:

La primera es la *timocracia* o *timarquía*, llamada así porque lo que predomina en el *ethos* que la inspira y anima es el sentimiento del honor (τιμή) o la ambición, sentimiento correspondiente al elemento irascible del alma. Elemento noble, sin duda, pero perteneciente a la parte irracional, y que por ningún motivo debe usurpar la soberanía de la razón. Y de aquí que en este régimen se haga poco aprecio de la "verdadera musa", la musa de la dialéctica y la filosofía, y se tenga en más aprecio la gimnástica que la "música".[21] Creta y Lacedemonia —lo dice Platón expresamente— han sido las más perfectas realizaciones de la timocracia, y esto no en su decadencia, sino en su hora mejor. Con toda la *espartanitis* que pueda haber tenido, nunca llega Platón a exaltar el régimen de Esparta sino como el primero entre los regímenes degenerados.

La segunda forma de gobierno es la *oligarquía*. Continuamos, si se quiere, siendo fieles a la etimología, pero con la importante calificación de que los "pocos" del gobierno son ahora, franca y abiertamente, los ricos, en un régimen en que la ambición del honor se ha degradado al apetito de la riqueza. Es también Esparta, pero en su hora peor, cuando se ha producido la escisión entre la mayoría famélica y la minoría privilegiada. Dos ciudades, en realidad, que se combatirán abierta o subrepticiamente hasta el abatimiento final de la plutocracia.

[20] *Rep.* 544 c.
[21] *Rep.* 548 c.

Viene luego, en tercer lugar, la *democracia*. Demagogia debió haberla llamado Platón con mayor propiedad, porque en realidad no considera sino la democracia degenerada, la única de la que él mismo tuvo experiencia directa, y cuyos tristes frutos fueron la derrota militar en la guerra con Esparta y, posteriormente, el asesinato judicial de Sócrates. En la teoría política de Platón hay ciertamente el vacío muy lamentable de haber pasado por alto la democracia auténtica, la forma de gobierno que hoy mismo, después de tantas calamidades, tenemos por la más aceptable, y que en Atenas, además, había sido una realidad efectiva desde la reforma de Sodón y hasta el gobierno de Pericles. De demagogia, pues, se trata, y de la peor; y desde este punto de vista es fuerza reconocer que Platón está en lo justo al enjuiciar este régimen con mayor severidad aún que los dos anteriores, en los cuales hay por lo menos una autoridad vigorosa, así puedan estar sus titulares corroídos de orgullo o de avaricia. En este tercer *régimen*, por el contrario —si es que todavía puede merecer este nombre— todo anda al buen talante de cada uno, la licencia se da sin freno alguno y las improvisaciones se suceden a paso veloz, según las van urdiendo y aconsejando los "amigos del pueblo" que no buscan sino halagarlo y explotar sus pasiones más bajas. Es el reino del *relajo*, para decirlo a la mexicana; y malamente puede hablarse de una "constitución" en lo que, por ser tan tornadizo y tan tornasolado, no es en realidad sino un "bazar de constituciones". Y no digamos más, porque no es cosa de robarle al lector, con la mala ocurrencia de querer anticipárselo, el encanto de estas páginas maravillosas, entre las mejores sin duda de las que escribió Platón. Llenas están de vida, de imaginación y movimiento; y aun admitiendo que Platón hable aquí como resentido —por su exclusión de la vida pública—, su venganza es, en el peor de los casos, la de los grandes artistas, al fijar para siempre a sus enemigos, entregándolos al ludibrio de la posteridad, en la obra de arte. ¿O procedió Platón con Atenas de modo distinto que Dante con Italia, *non donna di provincie, ma bordello?*

Pero si Platón, como dice Jowett, no es un creyente de la libertad, tampoco es ¡cuán lejos de ello! un amante de la *tiranía*, la cuarta forma de gobierno entre las degeneradas y la peor en absoluto. En palabras de Auguste Diès, la tiranía es la "flor de sangre" que brota del cadáver corrupto de la democracia, cuando, en la lucha inacabable de los partidos, surge el "protector del

pueblo" para reclamar, a favor de este título, todo el poder, del cual, naturalmente, usa en lo sucesivo solamente para su propio provecho y engrandecimiento. Todo el poder para uno, lo que significa, cual en ningún otro de los regímenes antes descritos, el imperio sin límites de la *hybris:* desenfreno, irresponsabilidad y violencia. Todos viven en el terror, y sobre todo el tirano, prisionero en su propio palacio y sabedor de que, odiado como es de todos sus conciudadanos, su vida no tiene otra defensa o protección fuera de la que puedan otorgarle los *bravi* de su guardia mercenaria, igualmente dispuestos a asesinarlo si se presenta mejor postor. Tan viva, tan dramática como la pintura de la democracia degenerada, es esta etopeya del tirano en la que, más o menos estilizados posiblemente, pueden reconocerse ciertos rasgos de Dionisio de Siracusa.

De no menor interés que la descripción de las constituciones degeneradas, es la de los tipos humanos correspondientes: el hombre timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico. Cada uno de ellos —¿habrá siquiera que decirlo?— es lo que es y recibe su denominación prescindiendo por completo de que pueda o no tener una función pública en el régimen político homónimo: circunstancia del todo accidental en una descripción fenomenológica de *formas de vida,* en este caso las patológicas. Y lo que esos tipos representan es el envilecimiento progresivo del espíritu, la gradual abdicación de la razón ante la subversión de los apetitos irracionales, primero los más nobles y luego los más viles, hasta terminar, en el alma del hombre tiránico, por borrar del todo lo que hay de divino en el hombre para sustituirlo por todo lo que hay de bestial. Ahora bien, es indudable que Platón pudo perfectamente haber llamado de otro modo a estos tipos humanos, en lugar de darles nombres político-constitucionales; pero si optó por esto último, es porque quiso mostrar que hay una correspondencia real entre aquellos caracteres y las formas viciosas de gobierno, y en esto le ha dado la posteridad toda la razón. No se trata ya, en efecto, de trasladar artificiosamente las tres partes del alma a las tres clases sociales, sino del principio general de que las constituciones políticas no nacen de las encinas ni de las rocas,[22] sino de las costumbres y del carácter (ἐκ τῶν ἠθῶν) de los ciudadanos. No dirá otra cosa, en su día, el autor de *L'Esprit des Lois,* y es bien comprensible, por tanto, el alto

[22] *Rep.* 544 e.

elogio que pronuncia Jaeger con estas palabras: "El modo como Platón describe las constituciones políticas es una obra maestra de psicología. Es la primera interpretación general de este tipo de la esencia de las formas políticas de vida, de dentro para afuera, que conoce la literatura universal."[23]

Obra maestra de psicología, recalquémoslo, y no precisamente de historia o de sociología política, lo cual, por lo demás, está aún por averiguarse. Desde la antigüedad, en efecto, desde Aristóteles, para ser más exactos, suele hacérsele a Platón el cargo de no haberse ajustado a la secuencia histórica en el tránsito, según lo indica él, de una a otra constitución. Entre otras observaciones, Aristóteles hace la de que una democracia puede tanto convertirse en una oligarquía como en una tiranía.

A esto puede contestarse que todo esto lo sabía de sobra Platón (¿cómo suponerlo tan ignorante en la historia de su propia patria y de otras ciudades?), pero que lo que él se propone hacer aquí no es la sociología de las revoluciones ni generalizaciones históricas siempre inseguras, sino simplemente la caracterización de ciertas formas de gobierno. Y como el punto de vista axiológico es aquí absolutamente predominante, la secuencia tiene que ser de lo mejor o menos malo a lo más malo, hasta llegar a lo peor, siendo del todo indiferente que la realidad histórica se conforme o no a este esquema. Pero además, y dicho sea en su honor, está muy lejos de ser precisamente antihistórico el orden establecido por Platón. Dionisio de Siracusa, para no ir más lejos, era desde luego un caso típico, y no el único por cierto, de cómo puede pasarse de la democracia a la tiranía. Y a la vuelta de los años o de los siglos resulta que (de Barker es la preciosa observación) la Italia medieval y renacentista reproduce exactamente el esquema platónico. El *comune* oligárquico, en efecto, acaba por verse obligado a dar al *popolo minuto* una participación mayor o menor en el gobierno; y la lucha entre ambas clases, cada vez más aguda, no viene a apaciguarse sino con la imposición final de la tiranía, abierta o solapada, ilustrada o bárbara. Porque tiranos son, en fin de cuentas, y por grandes protectores que hayan sido de las artes y las letras, los Sforza de Milán, los Médicis de Florencia, los Este de Ferrara, los Gonzaga de Mantua, los Malatesta de Rimini, los Montefeltro de Urbino, los Aragoneses de Nápoles, etcétera, etcétera. ¿Qué más aún? ¿No

[23] *Paideia,* p. 729.

han sido las grandes dictaduras de nuestro siglo, ellas también, la "flor de sangre" de ciertas democracias oriundas de la primera guerra mundial, y tan pronto nacidas como difuntas?

De modo, pues, que aún por este lado, por el de la sociología política, es perfectamente defendible la teoría platónica del metabolismo constitucional. Lo de mayor valor, no obstante, es la teoría de las formas de vida correspondientes a las formas de gobierno. Es, por decirlo así, la patología de la ciudad interior, la que está en el alma de cada uno, y su estudio, como el de toda patología, tiende a promover la salud, o sea, en este caso, el mejor gobierno de nosotros mismos. Es en la ciudad del espíritu donde podemos hacernos fuertes hasta hacerla inexpugnable. Pocos pensamientos como éste de las *dos ciudades* han sido tan fecundos en la historia espiritual de Occidente; pocos habrán contribuido en tan alta medida a promover la afirmación victoriosa de la personalidad

XIX. EL ESTADO DE LAS *LEYES*

No hay lector de Platón (confesémoslo honradamente) que no sienta la tentación de pasarse por alto el último diálogo del filósofo: las *Leyes*, o ya que lo haya leído, de dejárselo en el tintero, si es que le ha venido en gana pasar de lector a escritor platonizante. Y no se trata sólo del lector moderno, de ordinario superficial y premuroso, sino que ya desde la antigüedad, en pleno florecimiento de la Academia platónica, era general esta repugnancia, o como queramos llamarla, por su lectura. Muy pertinentemente aduce Jaeger, a este respecto, la autoridad de Plutarco, el cual se ufanaba de ser uno de los muy pocos que habían leído las *Leyes*.[1]

La longitud del diálogo, el más extenso entre todos los de Platón, no es por sí sola una explicación suficiente de esta retracción o desvío del público en general, e inclusive, hasta hace muy poco tiempo, del público filosófico. Muy larga, aunque no tanto, es también la *República*, y no obstante, nos mantiene erguidos y vibrantes del principio al fin. En ningún momento, mientras la recorremos, damos el menor cabeceo, los cuales, en cambio, acometen, con mayor frecuencia de la que uno quisiera, al lector de las *Leyes*.

No le demos más vueltas, porque se trata de algo muy obvio. Las *Leyes* son un libro extraordinario, pero de lectura penosa bastante a menudo, por la simple razón de ser una obra de vejez. Y por si esto fuera poco, hay además la circunstancia de que se trata de un escrito de publicación póstuma; obra inconclusa y no revisada por su autor, a quien la vida no le dio más tiempo para haber podido darle, a su última producción, la última mano. A Platón, literalmente, le sorprendió la muerte escribiendo este diálogo (*scribens est mortuus*, como dijo Cicerón), y fue su secretario y discípulo, Filipo de Opunte, quien se encargó luego de arreglar como pudo, para dárnoslo en la edición que hasta hoy tenemos, el manuscrito del maestro.

Como obra de vejez —aunque siempre convendrá recordar que de la vejez de un genio—, las *Leyes* tienen todas las excelencias y todos los defectos de las obras producidas en la última edad del hombre. Pensemos, por ejemplo, para nuestra mejor comprensión, en el *Memorial de Ayres* de Machado de Assís, o con

[1] *De Alex. fortuna*, 328 e: τοὺς Πλάτωνος ὀλίγοι νόμους ἀναγινώσκομεν.

mayor afinidad para nosotros, en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda.* A este libro lo tuvimos, también, más o menos traspapelado, y fue necesario que Azorín, su gran apologista, nos hiciera ver, entre otras cosas, que allí está la mejor prosa cervantina: "prosa fina y clara... sencillez, limpieza, diafanidad". No en lo mismo exactamente, pero sí en algo semejante, nos han hecho reparar los más modernos intérpretes y reivindicadores de las *Leyes:* Jaeger, Diès, Des Places, amén de otros muchos. Nos han obligado, y no es poco, a leer con atención, para darnos cuenta de cómo Platón, en su más extrema senectud, tiene aún que decir muchas cosas grandes, profundas y bellas. Cosas, además, que antes no había dicho, porque las *Leyes* no son, en modo alguno, un mero *restatement* o recapitulación de la *República.* Y lo único que pasa —y es lo que arredra al lector— es que estas cosas no se nos ofrecen ahora con la economía expresiva y con la dramaticidad de los diálogos de la juventud o de la madurez, sino en un discurso largo, prolijo y monótono, porque, en efecto, no hay sino un solo tono: el del personaje llamado el Extranjero de Atenas, al lado del cual los otros dos personajes del diálogo no son sino figuras de comparsa, meras sombras, o menos que esto aún, meros nombres. De la rica y dramática polifonía que tanto hemos admirado en otros diálogos, no ha quedado aquí ni el menor rastro. Bien claro se ve que quien escribe todo esto es el anciano que, aunque rodeado de un grupo de devotos discípulos, en realidad, y como cumple a su edad, ha acabado por quedarse solo y consigo mismo mientras llega la muerte, y que, por tanto, no puede ya hacer otra cosa que devanar interminablemente el hilo de su pensamiento. Consigo mismo y con nadie más dialoga Platón en este diálogo postrero, que fue para él mismo, verdaderamente, el "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma", según lo había dejado escrito en el *Sofista.*

Todas estas consideraciones, por otra parte, son a lo más un argumento contra el literato, pero no contra el filósofo, el cual puede perfectamente expresarse tanto por diálogo como por monólogo o por soliloquio; y aun estaría por verse si por el soliloquio no podemos alcanzar zonas de mayor profundidad en nuestra pesquisa de la verdad. ¿Qué habrían dicho, por ejemplo, los grandes filósofos del soliloquio: San Agustín y Descartes, cada cual en su celda o con su estufa? Y de este último soliloquio, ¿no emerge, con el *Discurso del Método,* la filosofía moderna? Pero como los hombres nos dejamos llevar de la

rutina, y como, por lo mismo, no era fácil hacerse a la idea de un Platón monologante y ya no dialogante, y en un monólogo, además, cuya lectura demanda cierto esfuerzo, el resultado de todo esto, en conclusión, fue la mala fortuna que encontraron las *Leyes* en la historiografía filosófica del siglo pasado y hasta bien entrado el presente. Pasando sobre la irrefragable autoridad de Aristóteles (quien declara expresamente haber sido aquel diálogo el último de los escritos por Platón), Schleiermacher lo excluye de su traducción del *opus platonicum* (Berlín, 1804-1828), por la sola razón de que, en su concepto, no es posible conciliar ni su estilo ni su contenido filosófico con los otros diálogos platónicos. Eduardo Zeller, en seguida (y no olvidemos que se trata del mayor historiador de la filosofía helénica), comenzó por negar, en un escrito juvenil, la autoría platónica de las *Leyes;* y cuando más tarde, obligado precisamente por el testimonio de Aristóteles, se retracta de aquella apreciación, da cabida al diálogo en su obra monumental *(Philosophie der Griechen),* pero sólo en un "apéndice", con lo cual, según observa Jaeger, daba a entender que, por más que se tratase de una obra auténtica, no acertaba, con todo, a encuadrarla dentro del marco general de la filosofía platónica. Julius Stenzel, por su parte, en una monografía sobre Platón como educador *(Platon der Erzieher)* no se pronuncia sobre la cuestión, pero tampoco se refiere para nada a las *Leyes,* en las cuales hay tres libros dedicados exclusivamente a la educación. Wilamowitz, por último, el gran Wilamowitz-Moellendorff, aunque sin negar la autenticidad del diálogo, lo califica despectivamente de extravagante caos, que no forma ningún todo, sino un conglomerado sin partes,[2] y añade, para concluir, que bien puede ahorrarse la lectura de esta pesada obra *(dieses schwere Werk)* todo aquel que quiera hacerse una idea de la filosofía platónica. La frivolidad y la precipitación no son, por lo visto, patrimonio exclusivo de la plebe ignara, sino que también, a veces, encuentran holgado acomodo hasta en los *templa serena* de la filología, de la filología germánica por lo menos, y precisamente en la época de su mayor infatuación.

Hoy estamos, felizmente, muy al cabo de todo esto, y nos hemos dado cuenta, por lo menos, de que antes de formular un veredicto de censura, hay que saber primero en qué consiste

2 Wilamowitz, *Platon,* Berlín, 1920, vol. I, pp. 654-655: "... ein so wunderliches Chaos... kein Ganzes, sondern ein Konglomerat, und es hat keine Teile..."

exactamente el correlato que podría dar motivo a semejante juicio. Que nos parezcan las *Leyes* inferiores a la *República*, podrá estar justificado, pero sólo *a posteriori*. Si Platón creyó necesario darnos, en las *Leyes*, *otra* exposición universal de la vida humana, habrá que ver las razones que le determinaron a emprender esta "segunda navegación", y compararla luego con la primera seguida en la *República*.

Del Estado de los dioses al de los hombres

¿De qué debemos partir antes de iniciar, a nuestra vez, nuestro δεύτερος πλοῦς por el pensamiento político de Platón? Del carácter general de la obra, a lo que parece, antes de entrar en los pormenores que luego seleccionemos en razón de su mayor interés.

En un pasaje sobre el cual hay que llamar vivamente la atención,[3] Platón contrapone claramente el Estado de las *Leyes* al Estado de la *República* como el reino de lo posible en oposición al reino de lo ideal. Aquella ciudad, dice, en la que todo es común ("comunidad de mujeres, comunidad de hijos, comunidad de todas las cosas"), es sin duda la mejor en absoluto, sólo que, por lo visto, no es sino para dioses o hijos de dioses. Considerando lo cual, hay que esforzarse por excogitar otra constitución que pueda tener mayores visos de realización, así venga, en cuanto a su valor, en segundo lugar con respecto a la primera: τιμίᾳ δευτέρως.

Es un pasaje claro como el agua, y que debieron haber leído con toda atención los apresurados críticos que rechazaron la autoría platónica de las *Leyes*, por el hecho simplemente de presentarse en este diálogo un Estado diferente del esbozado en la *República*. Pero el hecho, también, es que las *Leyes* no cancelan el Estado ideal del otro diálogo, y más aún, lo reafirman vigorosamente. Es el mismo hombre, por tanto, el que escribió estas y aquellas páginas, sólo que habiendo pasado, en el intervalo de su composición, por experiencias terribles. La más tremenda debió ser, muy probablemente, el trágico fin de Dión de Siracusa, a quien Platón sobrevivió cinco años. ¿En esto terminaba el gobierno de los filósofos, y ejercido nada menos que por el discípulo amado de Platón —por aquel que parecía ser un vaso de elección— y por sus compañeros de la Academia? En su

[3] *Leyes*, 739 c-e.

lugar hablamos de todo esto con suficiente amplitud, y a ello nos remitimos. Y si lo recordamos es sólo para hacer ver cómo Platón no hizo sino seguir por la pendiente del desencanto (ya bien visible desde el libro IX de la *República*) en cuanto a la viabilidad, *hic et nunc*, del Estado filosófico. En el cielo puede estar, y en el alma del justo, pero no en esta tierra y entre estos hombres. A arriar velas, por tanto, y a moderar los sueños, aunque no hasta el punto de que el desencanto acabe en abdicación. Todavía, mientras al viejo escritor le quede una vislumbre de sol en las bardas, habrá que encontrar otro tipo de Estado, un poco más humilde, más *terre-à-terre*, en el que sea posible la convivencia ya no entre dioses o hijos de dioses, sino entre estos hombres, "ni buenos ni malos, simplemente pequeños", como dirá el elegante escepticismo de Anatole France.

La primera característica, la generalmente configurativa de este segundo Estado, es la de ser un Estado de *leyes:* entre el título del diálogo y su contenido hay perfecta adecuación. Gran novedad, además, esta característica, si tenemos presente que la *República* es apenas el esquema, y bien simple por lo demás, de una constitución política, de la cual están por completo ausentes estas normas de conducta social que conocemos con el nombre de leyes. En la *República*, la voluntad de los guardianes es la suprema ley, por ser ellos mismos, los videntes del Bien en sí, la "ley viviente". En las *Leyes*, por el contrario, está a tal punto desencantado Platón de la personalidad carismática (de la imposibilidad de encontrarla, mejor dicho), que no vacila en declarar lo siguiente: "Ninguna naturaleza humana nace lo suficientemente dotada como para poder saber, a la vez, aquello que es mejor para los hombres en la convivencia política y, sabiéndolo, para poder quererlo siempre y ponerlo siempre por obra."[4] No hay hombre que, en el ejercicio diuturno del poder, sea capaz de saber, de querer y de obrar lo mejor y hacia lo mejor: en alguno de esos tres momentos consecutivos fallará, simplemente porque lleva consigo esta naturaleza mortal que le empujará indefectiblemente a la ambición y al egoísmo.[5] Tarde lo supo Platón, aunque no tan tarde como para no haber podido legarnos, en su testamento filosófico, estas preciosas verdades, fundamento, hasta hoy, del Estado de derecho. En lugar de la voluntad personal, proclive siempre a

[4] *Leyes*, 875 a.

[5] *Leyes*, 875 b: ἀλλ' ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἡ θνητὴ φύσις ὁρμήσει ἀεί...

todos los caprichos del subjetivismo, habrá que erigir la instancia objetiva e impersonal de la ley en norma suprema de la conducta humana. De acuerdo con esto, los gobernantes, muy lejos de poder arrogarse una función señoril, deben llamarse, con mayor propiedad, esclavos de la ley: τοῦ νόμου δοῦλοι. Vuelve así Platón, en esta noche todavía tan brillante de su vida, al reconocimiento de la soberanía de la ley, uno de los descubrimientos más fecundos del pensamiento helénico. "El pueblo debe luchar por la ley como por sus muros", había dicho Heráclito, y Sócrates, por su parte, había preferido morir antes que desobedecer a las leyes.

De la filosofía platónica se ha dicho, y con razón, que no es sino la conceptualización, hecha por su autor a lo largo de toda su vida, de las afirmaciones existenciales de Sócrates en su vida y en su muerte, en ésta sobre todo. Con sus actos simplemente había afirmado el maestro cosas tales como la inmortalidad del alma, la existencia de valores absolutos y de verdades eternas, y la sumisión a las leyes, las cuales son para él, según lo dice en el *Critón,* mucho más que su padre y su madre, ya que por ellas, antes que por sus progenitores, ha sido engendrado, nutrido y educado. Pues todas estas funciones, exhaustivamente conceptualizadas, tienen las leyes en el Estado legislativo de Platón. La ley no tiene tan sólo una fuerza coactiva, sino también, y sobre todo, una fuerza persuasiva y educativa. Por algo hace preceder Platón, a las leyes de las *Leyes,* de esos largos *preludios* (así los llama él) que hoy llamaríamos exposición de motivos, pero que aquí forman un todo orgánico con la ley misma. El νόμος helénico, en efecto, es tanto ley como costumbre o tradición, y también, con acepción originaria, aire musical. El preludio legal, por tanto, es parte integrante de la melodía legislativa que imprime en la ciudad el orden, la medida y la armonía. No es el legislador enjuto, sino el varón musical (μουσικὸς ἀνήρ), quien, en el segundo Estado, formula el orden normativo de la convivencia humana.

La educación de las Leyes

Después de estos preliminares, entramos directamente en el diálogo, cuya acción la ubica Platón, por esta vez, en la isla de Creta. Los interlocutores son tres ancianos: un cretense, Clinias, un lacedemonio, Megilo, y un ateniense anónimo, al que

se designa simplemente como el Extranjero de Atenas. ¿Por qué no se le llama Sócrates, como en todos los otros diálogos platónicos? Pues por la simple razón, a lo que parece, de que Sócrates no salió jamás de Atenas sino muy esporádicamente y por muy corto tiempo, por motivos religiosos o militares; ahora bien, Platón, fiel como siempre a las normas de la ficción literaria, hasta con cierta coquetería si queremos, no puede hacer hablar a su maestro en un teatro tan distante de aquel en que transcurrió su vida. Ésta nos parece ser, como decimos, la explicación más natural de la ausencia de Sócrates, y no la extravagante suposición de que Platón hubiera renegado, en su vejez, del magisterio socrático. Si no lo hizo antes, ni en los diálogos metafísicos, ¿por qué iba a hacerlo ahora, en un diálogo tan eminentemente práctico? De hecho, y según tendremos ocasión de ponderarlo, tan socrático es este diálogo como todos los anteriores, o por ventura más aún. Sócrates-Platón, en suma, es, aquí también, el verdadero nombre del innominado extranjero ateniense, y no hay que darle más vueltas.

Por el camino que va de Cnossos al templo y a la gruta de Zeus (nacido en Creta, no lo olvidemos), por entre bosques de cipreses "maravillosos por su talla y hermosura", van, pues, nuestros tres ancianos; y el ateniense propone luego que, para hacer la ruta menos penosa o más placentera, hablen entre ellos de política y legislación: περὶ νόμου καὶ πολιτείας. Lo propone porque le interesa grandemente, al viajero de Atenas, comparar las instituciones políticas de su ciudad con las de las otras dos ciudades a que pertenecen sus compañeros de peregrinación: Cnossos y Esparta, cuya celebridad se debe justamente a la sabia legislación que en una y otra ciudad promulgaron, respectivamente, Minos y Licurgo. De una legislación comparada, y ya no sólo de su propia cabeza, como en la *República,* quiere Platón que resulte la ciudad de las *Leyes.*

La comparación, sin embargo, no tiene por qué llevar forzosamente a un sincretismo indigesto de los elementos comparados entre sí. La admiración del Extranjero por las instituciones de Creta y Lacedemonia es, en efecto, una admiración no total, sino limitada a las virtudes en cuyo ejercicio descollaron aquellas comunidades: el espíritu de disciplina y el valor militar. Pero inmediatamente después de este reconocimiento, y fiel al espíritu de su propia ciudad en su mejor época, el Extranjero de Atenas proclama que el Estado no debe tener como fin único la guerra y la victoria, sino la formación del hombre.

"La victoria sobre sí mismo —dice— es de todas las victorias la primera y la más gloriosa."[6] Y la guerra, por su parte, no puede ser el mayor bien, sino la paz y la concordia (εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη). De acuerdo con esta estimativa, el legislador no debe disponer las cosas de la paz en orden a la guerra, sino, por el contrario, las cosas de la guerra en orden a la paz.[7]

Esto por lo que ve a la dirección de la cosa pública; y en lo que hace a la formación del ciudadano, debe entenderse que la virtud de la valentía no viene sino en cuarto lugar, después de la justicia, la templanza y la sabiduría.[8] Este es el *ordo virtutum* que debe tener siempre presente el legislador, a fin de orientar la educación de los ciudadanos no hacia una virtud particular, sino hacia la virtud total: πρὸς πᾶσαν ἀρετήν.

A esta gradación de las virtudes corresponde, en perfecto contrapunto, la gradación de los bienes en cuya conquista está empeñada la vida humana. Dos especies de bienes hay, los divinos y los humanos, y a estos últimos pertenecen, y por este orden precisamente, la salud, la belleza, el vigor físico, y en último lugar, la riqueza. Y los bienes humanos, por último, no merecen llamarse tales si no se orientan a los bienes divinos, los cuales, a su vez, están señoreados por la inteligencia, que es la soberana.[9]

Más acre aún que la censura del militarismo espartano, es la otra que en seguida formula Platón, de las prácticas viciosas estimuladas por aquella vida de cuartel, o más en concreto, de la pederastia. En el célebre pasaje aludido ya con antelación, a propósito del *Banquete,* el Extranjero de Atenas declara ser contra natura (παρὰ φύσιν) el comercio sexual de machos con machos y el de hembras con hembras.[10] En estos textuales términos reivindica Platón, con mayor claridad que en ninguno de los diálogos precedentes, el imperio de la ley natural.

A reserva de volver aún sobre esto cuando examinemos la institución conyugal dentro del contexto de las *Leyes,* pasemos al capítulo de la educación, la cual tiene en este diálogo un desarrollo mayor aún que en la *República,* ya que ocupa buena

[6] *Leyes,* 626 e.
[7] *Leyes,* 628 c.
[8] *Leyes,* 630 c.
[9] *Leyes,* 631 d.
[10] *Leyes,* 636 c: ἀρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν...

parte del libro I y los libros II y VII en su totalidad. Ya desde las primeras palabras que cruzan entre sí los peregrinos, hemos podido darnos cuenta de que el Estado se presenta ante todo como educador, y no tanto —o no tan sólo— para desarrollar la habilidad técnica o profesional en los educandos, sino para infundir en ellos la percepción y reverencia de los valores intelectuales y morales resumidos en la expresión de "inteligencia y justicia": νοῦς καὶ δίκη. En la ceñida glosa que hace Jaeger del texto platónico, el legislador resulta ser, ante todo y sobre todo, forjador y modelador (πλάστης) de almas.

Prosiguiendo por los cauces tradicionales de "música" y gimnástica, el programa educativo de las *Leyes* contiene, sin embargo, grandes y fecundas innovaciones. La primera es la creación de una magistratura en cuyo titular está centralizada la dirección de *toda* la educación, la masculina y la femenina.[11] Es, ni más ni menos, esto que hoy llamamos Ministro de Educación. Y no se trata, en segundo lugar, de un ministerio cualquiera entre los demás de su especie, sino de "una magistratura que es con mucho la más importante entre las más altas magistraturas de la ciudad" (πολὺ μεγίστη). No puede, en verdad, ponderarse más la importancia excepcional de este cargo,[12] al cual no pueden tener acceso sino los guardianes de las leyes (νομοφύλακες) que hayan pasado de los cincuenta años, y que sean, además, padres de familia, y todavía mejor, cuando pudiere ser, con hijos e hijas. ¡Cuán distintos son, realmente cuánto, estos "guardianes" de las *Leyes* de sus homónimos de la *República!* No sólo no queda nada de la comunidad entre ellos de hijos y mujeres, sino que, al contrario exactamente, se exige ahora en ellos la experiencia de la familia, ya que no podrán ser buenos educadores de la ciudad quienes previamente no lo hayan sido en sus propios hogares.

La educación, en seguida, y tal como corresponde a la institución de aquella suprema magistratura, debe ser universal, para hombres y mujeres sin distinción, y además, pública, obligatoria y gratuita. El Estado toma a su cargo la construcción de escuelas y el salario de los maestros, los cuales han de serlo de tiempo completo, ya que deben residir (οἰκοῦντας) en la escuela, y han de ser, además, extranjeros, ya que los ciuda-

[11] *Leyes,* 765 d: ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελητὴς πάσης θηλειῶν τε καὶ ἀρρένων.
[12] "The most important office in a Platonic community is, as we should expect, that of the Minister of Education." Taylor, *Plato,* Londres, 1963, p. 480.

danos han de emplear a su vez todo su tiempo en los negocios de la ciudad o en el perfeccionamiento continuo del cuerpo y del espíritu.

Tan moderno como es Platón en su segundo programa educativo, no puede, sin embargo, eximirse del prejuicio aristocrático de tener por indigna de un hombre libre la percepción de un salario, ni siquiera en la alta y noble función de la enseñanza, y de aquí la graciosa incongruencia de exigir que los maestros hayan de ser extranjeros, metecos en fin de cuentas. Tengamos bien presente, por otra parte, que estos maestros no lo son de la enseñanza superior, o dicho más en concreto, de la filosofía, ya que la filosofía, para Platón (lo sabemos de sobra), no es "enseñanza", sino otra cosa muy distinta. Quede ella, por tanto, para los ciudadanos, y para los extranjeros asalariados, en cambio, el *dirty work* de hacer entrar con sangre la letra en la mente del alumno. A despecho de esta anomalía, sin embargo, el hecho fundamental, el "paso revolucionario", como dice Jaeger, es el de que Platón instituye, por primera vez en la historia de las ideas, la educación tal y como hoy la entendemos: pública, universal, obligatoria, gratuita y popular.

La educación, además, en su más amplio sentido de formación integral del hombre, empieza no ya con el nacimiento, sino antes aún, desde la vida prenatal en el claustro materno. Así lo prescriben las *Leyes* en el principio del libro VII, el que más que todos tiene que ver con los problemas de la educación. La gimnástica infantil, en efecto, comienza con los paseos que debe dar la mujer encinta, con el fin de "modelar lo engendrado, mientras está blando aún, como una figura de cera".[13] Esto por lo físico propiamente dicho, y por lo psicológico, debe ponerse especial cuidado en que la mujer grávida no tenga emociones fuertes, placenteras o dolorosas, sino que, hasta donde sea posible, se mantenga en un estado afectivo "sereno, apacible y tranquilo".[14] La educación de los sentimientos tiene así principio en el niño desde antes de ver la luz, y una vez nacido prosigue la misma formación mediante el juego, la música, el canto y la danza. Todo ello está aquí minuciosamente reglamentado, y si no entramos en más pormenores, es por la sola razón de que, con tales o cuales variantes, la educación gimnástica y musical de las *Leyes* va fundamentalmente por

[13] *Leyes,* 789 e.
[14] *Leyes,* 792 e.

los mismos cauces que en la *República;* ahora bien, nuestro propósito es limitarnos tan sólo a las novedades más salientes del último esquema pedagógico-político ideado por Platón.

De acuerdo con este criterio selectivo, de ninguna manera podríamos pasar por alto las ordenanzas de las *Leyes* relativas a la institución conyugal y familiar. Y es precisamente a propósito de la educación cuando debemos traerla a examen, por la sencilla razón de que en Platón, según la excelente observación de Jaeger, generación, crianza y educación (γένεσις, τροφή, παίδευσις) forman una estricta unidad. No son, como para la mentalidad actual, tres etapas o momentos en la vida del hombre, más o menos conexos entre sí, sino que cada uno de ellos, comenzando por la generación, tiene por razón de ser el cumplimiento de los sucesivos, y éstos, a su vez, no pueden abstraerse de los precedentes. La educación, la más genuina y verdadera, supone previamente la paternidad; por algo el intendente supremo de la educación debe ser casado y con hijos. El fin del matrimonio es el siguiente: "La esposa y el esposo deben proponerse dar a la ciudad los hijos más bellos y mejores que esté en su mano tener",[15] y después de esto, criarlos y educarlos. La esterilidad conyugal, según leemos líneas después, es causa de divorcio, y para los recalcitrantes al matrimonio hay primero la publicación de sus nombres (una especie de registro público de solteros) y si, cumplidos los 35 años, perseveran en el celibato, incurren en una multa que deberá hacerse efectiva cada año, y por último, si todo esto no surte efecto, viene la nota de infamia (ἀτιμία), por virtud de la cual se ven excluidos de los honores de la ciudad y de sus más altos cargos.

La familia es de este modo, en esta revisión de la política platónica, la célula y el fundamento del Estado; y para rodear de todo el respeto posible la institución familiar, viene luego lo que Auguste Diès ha llamado la reeducación del amor —de aquel amor tan extraviado en la sociedad ateniense— o sea las leyes, promulgadas en el libro VIII, sobre las relaciones sexuales. Para no repetirnos inútilmente, nos remitimos a los textos que citamos en el capítulo sobre la Teoría del Amor, y que conciernen a las dos leyes fundamentales enunciadas por Platón. La primera, la ley ideal, consiste en la prohibición absoluta de toda relación sexual fuera del matrimonio, y en

[15] *Leyes,* 785 e.

el matrimonio mismo (siempre monógamo) de toda relación contraria al fin natural de la cópula, que es la generación: "absteniéndose igualmente —dice el texto— de todo surco femenino en que no se quiera que brote lo sembrado." [16] Que lo alabemos o lo censuremos, es asunto de la conciencia de cada cual; pero como punto de hecho, es perfecta la concordancia entre estos textos y los correlativos de la *Humanae vitae*. En segundo lugar, y como concesión a la naturaleza humana, viene la ley subsidiaria (δεύτερος νόμος), en la cual, prohibiéndose siempre y de manera absoluta toda relación homosexual, se consienten, a más no poder, las relaciones extraconyugales y heterosexuales, pero excluyendo de los honores cívicos, como a infames (ἄτιμοι) a quienes las practiquen. No hay en la antigüedad, seguramente, otra exposición tan amplia y tan clara de la más elevada moral sexual.

Volviendo a la educación propiamente dicha, la última novedad de las *Leyes*, novedad esta vez no positiva sino negativa, es la total ausencia de la educación superior, de la educación dialéctica sobre todo, con los caracteres con que nos ha sido presentada en la *República*. Y a este silencio corresponde, como es natural, el de la teoría de las Ideas, las cuales no aparecen en las *Leyes* por parte alguna.

¿Habrá abandonado Platón, en sus últimos años, lo que con tanto calor defendió a lo largo de toda su vida, aquello que se tiene de ordinario por la tesis cardinal de su filosofía? O por el contrario, adicto siempre a su cosmovisión del pasado, ¿no habrá pensado sencillamente que no era el caso de reproducirla en el diálogo del Estado más viable, y cuyo mayor énfasis se pone no en la educación de los guardianes, sino en la educación popular?

A nuestro humilde entender, la cuestión estará siempre *sub iudice*, y esto por la simple razón de que el único juez que podría dirimirla definitivamente, Platón mismo, se llevó consigo su secreto a la tumba. Si su silencio fue o no una retractación, no nos lo dijo nunca, y mal podremos decirlo ahora nosotros. Lo único que podemos decir, y sólo por un deber científico, es que no deja de ser muy fuerte —y tal vez sea la preponderante en la actualidad—, la corriente exegética según la cual la dialéctica y las Ideas estarían tan presentes en las *Leyes* como en la *República*. Los adalides de esta opinión,

[16] *Leyes*, 839 a.

muchos y muy respetables: Diès, Taylor, Des Places, Brochard, Jaeger, amén de otros, han escrutado con ojos de lince ciertos textos de las *Leyes*, no muchos a decir verdad, en los que estaría presente el idealismo platónico. Uno es aquel en que se dice que lo justo participa de lo bello,[17] con lo que basta, por esta mágica palabra de μέθεξις, para que las Ideas estén presentes. El otro texto, y es el principal, es el que enuncia que el mejor método de observación y de investigación es el que consiste en reducir lo múltiple a la singularidad de la idea o de la forma.[18] De más valor que el precedente es este último texto, por estar inserto en el capítulo del libro XII consagrado a la educación superior que deben recibir los más altos dignatarios, y sobre todo los miembros del Consejo Nocturno, guardián supremo de la constitución. Trátase, empero, de una educación ciertamente superior a la media, pero en la misma línea. No es, en suma, la educación dialéctica; por lo menos no lo consignan así los textos. El mismo texto clave, el de la reducción de lo múltiple fáctico a lo uno eidético, puede perfectamente entenderse en un sentido meramente conceptualista (es hasta hoy la estructura y el lenguaje de la ciencia), sin que sea necesario asumir la hipóstasis del universal, como lo hacen quienes leen las *Leyes* con los anteojos de la *República*. Gran voluntad salvífica se necesita para poder decir —con estos solos y escasísimos *disiecta membra*— que la teoría de las Ideas, "invisible en las palabras, está siempre presente en el pensamiento" del autor de las *Leyes*.[19] Lo segundo es problemático, y lo primero, en cambio, lo de la invisibilidad en las palabras, es de una evidencia irresistible. Lo más que puede decirse, si a todo trance hubiera de buscarse una continuidad ideológica entre la *República* y las *Leyes*, es que Platón mantuvo hasta el fin la exigencia de que los gobernantes tengan la más alta cultura que sea posible, o como dice Taylor, que la aptitud política y la ciencia *(statesmanship and science)* concurran en la misma persona.

La cuestión de la Epínomis

A tal punto es deficiente en las *Leyes* el tratamiento de la educación de los guardianes, que Platón mismo (¿o Filipo de

[17] *Leyes*, 859 e: δίκαιον... τοῦ καλοῦ μετέχον...

[18] *Leyes*, 965 c: τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν βλέπειν

[19] Victor Brochard, *Les Lois de Platon et la théorie des idées*, en

Opunte?) creyó necesario desarrollar más ampliamente el tema en el apéndice o *suplemento* a las *Leyes* que, por esto mismo, lleva el nombre de *Epínomis* (ἐπί-νόμοι). En razón de su materia: la alta educación en suma, nos parece que debemos ocuparnos ahora mismo de este pequeño diálogo, antes de abordar los temas políticos y sociales del diálogo mayor.

Comencemos por la cuestión de su autenticidad, mucho más debatida que la de las *Leyes:* todavía hoy sus negadores prevalecen en número. El argumento toral, esgrimido ya en la antigüedad por Proclo, el último de los grandes platonistas paganos, es el de que, constando como consta que Platón dejó sin terminar el manuscrito de las *Leyes,* malamente podía haber escrito un apéndice a una obra inconclusa. A la mayoría de los críticos les ha impresionado mucho este razonamiento; pero como observan con muy buen sentido Taylor y Des Places, los dos grandes reivindicadores de la *Epínomis,* no sería la primera vez —antes es de lo más frecuente— que un artista deja sin terminar una obra para empezar otra, o que un escritor interrumpe el hilo del discurso para escribir, por variar o por tenerlo más maduro, un capítulo distinto. A más de esto, Proclo y los que le siguen pasan por alto el hecho de que no fue Platón, sino Filipo de Opunte quien, al revisar el manuscrito del maestro, le dio al breve diálogo (entre los mismos interlocutores de las *Leyes,* exactamente) el acomodo y el título con que lo conocemos, cuando puede perfectamente suponerse que, en la intención de Platón, no iba a ser un apéndice, sino parte integrante de las *Leyes,* muy probablemente del libro VII, el último de entre los consagrados al tema de la educación. Pero Filipo, por lo visto, tenía también su ribetes de coquetería, la de editor por lo menos, y por esto no se contentó con hacer del diálogo un apéndice, sino que le puso aún, debajo del nombre de *Epínomis,* el subtítulo de *El Filósofo,* con la mira sin duda de completar la trilogía que el propio Platón había anunciado e iniciado en el *Sofista,*[20] y que luego había proseguido en el *Político,* pero sin haber tenido tiempo de redondear la descripción de las formas de vida más sobresalientes con una fenomenología completa del filósofo.

No siendo nada convincente, como acabamos de ver, el argumento de Proclo contra la autoría platónica de la *Epínomis,* los impugnadores modernos han recurrido a otros derivados del

Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, París, 1966, p. 157.

[20] *Sof.* 217 a: σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον.

estilo o, inclusive, del fondo mismo del diálogo, es decir de su filosofía. Por ninguno de estos aspectos, sin embargo, ha sido posible llegar sino a probabilidades más o menos fundadas, pero no a conclusiones irrefutables. Los virtuosos de la estilometría encuentran tantas semejanzas como desemejanzas entre el estilo de las *Leyes* y el de la *Epínomis,* según sea la opinión que *a priori* tengan (y de hecho así acontece) sobre la autenticidad o inautenticidad del segundo diálogo. Hay otros críticos aún que, sin aplicar precisamente los métodos estilométricos de Lutoslawski y Campbell, alegan la negligencia del estilo, y sobre esto aún, la pobreza y el desorden del pensamiento, como dice León Robin. Pero todo esto no autoriza, en el peor de los casos, sino a tener el diálogo por dudoso, como lo hace prudentemente el mismo Robin, y no necesariamente por apócrifo. Nada tendría de anormal el que Platón, como otro mortal cualquiera, haya tenido que pagar, en el crepúsculo de su vida, su tributo a la naturaleza. El mismo estilo senil, por su prolijidad sobre todo, lo encuentra Taylor en la célebre *Carta VII,* de cuya autenticidad no duda hoy prácticamente nadie. No hay, en conclusión, razones decisivas para oponerse a la tradición antigua, que tuvo siempre la *Epínomis* por diálogo de autoría platónica. Contra Proclo, el único disidente en la antigüedad, están los nombres de Aristófanes de Bizancio, Cicerón, Eusebio, Clemente de Alejandría entre los más representativos de aquella tradición a la que, a falta de prueba decisiva en contrario, hay que atenerse.

Aceptándola, pues, aunque con cierto margen de duda (inevitable en quien no es filólogo de profesión), veamos si está o no en armonía, o hasta qué punto, la filosofía de la *Epínomis* con la de las *Leyes.*

El propósito del diálogo, enunciado desde el principio, es el de investigar cuál podrá ser la ciencia por cuya adquisición pueda llamarse sabio el hombre mortal.[21] La sabiduría de que aquí se trata, además, no es únicamente la intelectual, sino que con ella debe darse juntamente la grandeza de alma,[22] o sea la perfección moral al lado de la perfección intelectual. Es el viejo ideal platónico, y más concretamente el de la *República,* sólo que ahora, para explicitarlo, comienza Platón por hacer el recuento de una larga lista de técnicas u oficios de lo más pedestre (tejedores, herreros, carpinteros, etc.) para mostrar

[21] *Epínomis,* 973 b: τί ποτε μαθὼν θνητὸς ἄνθρωπος σοφὸς ἂν εἴη.
[22] *Epínomis,* 975 c: τὸ μεγαλοπρεπὲς σὺν τῷ σοφῷ.

que en ninguno de ellos anida la sabiduría.[23] Nada de todo ello, ni siquiera ciencias como la estrategia, la medicina y la retórica, pueden merecer el nombre de sabiduría, sino tan sólo aquella por la cual pueda uno merecer el dictado de sabio y bueno y de perfecto ciudadano, el cual es el que da siempre en su ciudad la "nota justa" (según el término musical del texto) como gobernante o como gobernado.[24]

Descendiendo de estas generalidades a los pormenores del currículo educativo, lo primero que llama la atención es que tampoco ahora figura en él la dialéctica; circunstancia que, dicho sea de paso, podría ser otro argumento en favor de la autenticidad platónica del diálogo, ya que Filipo de Opunte, como es de suponerse, no habría dejado de acudir a la *República* para redondear con la dialéctica la educación de las *Leyes*. El escritor de la *Epínomis*, en cambio, sea quien haya sido, se limita a encarecer la necesidad de reducir lo individual a lo universal, a las especies, como dice el texto.[25] Podrá ser ésta, si queremos, la proposición cardinal de la dialéctica, pero en parte alguna encontramos el tratamiento a fondo de la ciencia suprema.

¿Qué es, entonces, lo que la *Epínomis* nos ofrece como programa de la educación superior? Matemáticas, teología, astronomía y astrolatría, para decirlo en pocas palabras. Primero la ciencia del número, fundamento insustituible de la razón verdadera (ἀληθὴς λόγος), y después de las disciplinas matemáticas que nos son ya conocidas, viene en último lugar la teología, en la cual se hace ahora gran hincapié, del mismo modo que en las *Leyes*, cuyo libro X está consagrado por entero al problema teológico. Por esta razón reservamos su estudio para el final de este capítulo y de este libro, cuya cumbre y remate debe ser, a nuestro entender, una visión sinóptica de la teología platónica. Digamos nada más, por ahora, que el saber teológico es para Platón, en sus últimos años, el más alto saber, como antes lo fue la dialéctica, y no un saber puramente especulativo, sino un saber que redunda en la virtud de la piedad, de cuyo sentimiento están transidas las *Leyes* y también la *Epínomis*. El legislador, según

[23] Es una muestra de la *pauvreté de la pensée* que irritaba a Léon Robin, quien a todo trance quería ver siempre a Platón encumbrado en su augusto solio.

[24] *Epinomis*, 976 d: σοφὸς δὲ καὶ ἀγαθὸς δι' αὐτὴν πολίτης τε καὶ ἄρχων καὶ ἀρχόμενος ἐνδίκως ἔσται πόλεως ἅμα καὶ ἐμμελής.

[25] *Epinomis*, 991 c: τὸ καθ' ἓν τῷ κατ' εἴδη προσακτέον.

leemos en uno de los textos más expresivos, debe pasar su existencia en la presentación que haga a sus conciudadanos de una imagen de los dioses más bella y más digna que la fingida por los poetas; y después de esto, en honrar y glorificar a los mismos dioses tanto en himnos de alabanza como, y acaso sobre todo, en el ejemplo de beatitud que ofrece la vida del varón piadoso.[26]

En todo esto, pues, hay perfecta continuidad entre los dos diálogos póstumos, el mayor y el menor; pero la gran novedad de la *Epínomis* (hay que decirlo desde ahora, ya que estamos en ella) es la religión astral. No que suplante o que excluya la religión olímpica, pero sí viene a su lado y apenas si en segundo lugar. Los textos son de lo más claro e inequívoco. Primero los dioses invisibles, los del antiguo Panteón olímpico: "Zeus, Hera y todos los demás", e inmediatamente después, entre los dioses visibles, "los más grandes, los más venerables, los de vista más aguda y en todas las direcciones, como son, por su naturaleza, los astros."[27]

He ahí otro argumento (¿ni cómo podrían haber dejado de explotarlo?) contra la autenticidad de la *Epínomis*, y el más fuerte tal vez de todos cuantos hemos examinado. ¿Cómo, en efecto, pudo en sus postrimerías abrazar el politeísmo, y un politeísmo tan burdo, quien había asumido previamente, en la *República* y en el *Timeo*, una posición tan claramente monoteísta? Pero en primer lugar, es mala crítica la de tener un texto por apócrifo por la sola razón de que no podamos concebir que su autor se contradiga con lo que él mismo ha dicho en otros lugares de su obra, o que esto o aquello nos parezca indigno de él, de acuerdo con la imagen mayestática que de él nos hemos formado. Es mala crítica, y es desconocimiento, además, de la naturaleza humana, proclive siempre, aun en los mayores genios, al error y a la contradicción. Si Salomón cayó al fin en la idolatría, ¿por qué no también Platón y cualquier otro? La única defensa posible del famoso texto astrolátrico es la que hace Taylor al decir que Platón, al recomendar (en las *Leyes* también, como veremos luego) la religión politeísta, lo hace no porque ésta sea su convicción propia, sino simplemente porque no se atreve a tocar la religión tradicional de su ciudad: le basta con hacerla más noble y más pura, enmendando, como lo hace

[26] *Epinomis*, 980 b.

[27] *Epinomis*, 984 d: θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὁρῶντας πάντῃ, τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον.

en la *República*, las representaciones ultrajantes de los dioses. Ahora bien, la astrolatría era parte integrante de la religión helénica, y no hay sino recordar que el propio Sócrates, según el célebre testimonio de Alcibíades,[28] comienza su jornada cotidiana con su plegaria al sol.

Puede que todo sea como lo dice Taylor ¡qué más quisiéramos! Des Places, sin embargo, en la última y exhaustiva monografía en esta materia,[29] y no obstante que a él también le habría gustado hacer de Platón un monoteísta cien por ciento, se ve obligado a tomar estos textos como expresivos de la convicción personal del filósofo. A juicio del eminente helenista francés, y con apoyo en documentos no valorados debidamente hasta ahora, habría sido un misterioso extranjero caldeo, huésped de la Academia platónica en los últimos años de su fundador, quien operó la "conversión" del maestro a la astrolatría. Conversión es tal vez mucho decir, porque una vez presupuesto (como lo está desde el *Timeo)* que los cuerpos celestes son movidos por almas, por una cada uno, no había sino un paso que dar para asumir la religión astral. Y tengamos por cierto que a nadie, en aquel tiempo y en aquella sociedad, debió ser esto piedra de escándalo. Los astros eran, para todos ellos, algo divino, o por lo menos sagrado. Aristóteles, por ejemplo, podrá no haber abrazado la astrolatría, pero sí, ciertamente, la astrodulía, en cuanto que para él son los cuerpos celestes, ingenerables e incorruptibles, de un rango infinitamente superior a este nuestro "mundo sublunar", sujeto a la generación y corrupción.

El verdadero problema, en suma, no es el de la prolongación del politeísmo antropomórfico en el politeísmo astral (una segunda multiplicación que está ya implícita en la primera), sino en cómo pueden conciliarse entre sí monoteísmo y politeísmo, porque uno y otro están ¡qué le vamos a hacer! en los diálogos platónicos. Demasiados dioses había en Grecia como para que pudiera imponerse victoriosamente, ni en las mentes más esclarecidas, el monoteísmo exclusivo de los hebreos, el único de este carácter en la antigüedad precristiana. En los casos más sobresalientes: Xenófanes, Platón, Aristóteles, no tenemos, como dice Bremond, sino "un politeísmo orientado de cierto modo hacia el Dios único y verdadero".[30] Algo más diremos sobre esto en el resumen final que haremos de la teología platónica, y por

[28] *Banquete*, 220 d.

[29] Edouard des Places, S. I., *La religion grecque*, París, 1969, p. 256

[30] A. Bremond, *La piété grecque*, p. 201.

ahora, después de este excurso, tratemos de describir, en su organización política, el Estado de las *Leyes*.

La constitución mixta

En contraposición con el Estado autócrata de la *República*, el de las *Leyes* es una mezcla de autocracia (llamada por Platón "monarquía") y de democracia. Esta última es ahora objeto de una estimación positiva, en lugar de alojarla, como en aquel otro diálogo, entre las constituciones degeneradas. Según lo declara el Extranjero de Atenas a sus dos compañeros de ruta, el cretense y el lacedemonio, monarquía y democracia son algo así como las dos madres o matrices de todas las constituciones,[31] o como diríamos hoy, sus principios fundamentales. De ninguno de ellos se puede prescindir, pero hay que saber combinarlos, en lugar de atenerse exclusivamente al principio autoritario (monarquía) o al principio libertario (democracia), como desgraciadamente lo hicieron, cada cual por su lado, Persia y Atenas. En la primera, todos sabemos cómo a Ciro, espejo de gobernantes, sucedió un loco como Cambises, y a Darío, rey ilustre a pesar de todo, un megalómano como Xerxes. A fuerza de exagerar el despotismo (τὸ δεσποτικόν) y de reducir cada vez más la libertad (τὸ ἐλεύθερον), los reyes y sátrapas de Persia acabaron por extirpar los sentimientos de amistad recíproca y de comunidad de intereses, de los cuales no puede prescindirse en la vida política.[32] Atenas, por su parte, fue también llevada a la ruina por el predominio exclusivo del principio libertario. Lo mejor, por tanto, será conciliar los dos principios sobredichos en la organización del régimen político, tal y como ocurrió en Creta en tiempo de Minos, y en Esparta después de Licurgo, con la repartición del poder entre los reyes (siempre dos, para enfrenarse mutuamente), los éforos y la asamblea del pueblo. La ciudad, en efecto, sobre la que estamos legislando, debe ser al mismo tiempo libre, bien avenida consigo misma y razonable.[33]

Distribución del poder, por tanto, y también distribución de la riqueza, a cuyo efecto será dividido el territorio en 5040 lotes, ni uno más ni uno menos, y todos de igual extensión, cada uno

[31] *Leyes*, 693 d: πολιτειῶν οἷον μητέρες δύο...

[32] *Leyes*, 697 c: τὸ φίλον ἀπώλεσαν καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει...

[33] *Leyes*, 701 d: ἡ νομοθετουμένη πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἕξει.

de los cuales será asignado, en propiedad inalienable, a cada jefe de familia. ¿Por qué tan extraña cifra? Pues sencillamente, según dice el texto, porque 5040 es el número que admite el mayor número de divisores: 59 exactamente, y entre ellos todos los comprendidos entre el 1 y el 10; todo lo cual resulta de gran comodidad para la fijación, con rigurosa proporcionalidad a aquel total, de las diferentes magistraturas. Prurito matemático, en suma, que sería infantil si no fuera, en realidad, senil. Y la cifra indicada de los patrimonios familiares ha de ser siempre la misma, para lo cual cada *paterfamilias* no puede dejar, al morir, sino un heredero entre sus hijos, no el mayor necesariamente; y si no tiene hijos, tendrá que adoptar alguno entre los desheredados de otras familias. Y cuando la población aumente excesivamente, "por el mutuo amor entre los cohabitantes", habrá de exhortarse entonces a los jóvenes a que emigren y vayan a fundar, donde puedan, colonias de la madre patria. Solución más humana, por cierto, que la "exposición" de los niños deformes o bastardos, recomendada en la *República*. La fecundidad tiene ahora libre curso, y completa tutela la vida humana; y con la población superflua, con los desheredados, se hace algo semejante a lo que se hacía en la antigua España, donde los hijos que venían después del mayor tenían que sentar plaza en el ejército, o como eclesiásticos o cortesanos: "Iglesia o mar o casa real."

En cuanto al régimen económico correspondiente a esta sociedad, en principio o como ideal es el de una economía de tipo agrícola o patriarcal, lo más remota que pueda ser de toda especulación mercantil. A este efecto se dispone taxativamente que ningún ciudadano podrá poseer oro ni plata: "nada de esto para nadie". Para las operaciones de cambio indispensables, habrá una moneda local (νόμισμα ἐπιχώριον) que no será de ninguno de aquellos dos metales preciosos, sino de otro más vil, y que, por tanto, carecerá de todo valor en el exterior. No hay ni que pensar, por consiguiente, en viajes de placer (¿con qué pagárselos?), y sólo en el erario público habrá la suficiente cantidad de divisas aceptadas en otras ciudades de Grecia (νόμισμα ἑλληνικόν), para costear con ellas los viajes de los embajadores o de otros ciudadanos, pero siempre en misión oficial.[34] Y si aconteciere que estos enviados regresan a su ciudad trayendo consigo moneda extranjera, deberán entregarla a las autoridades

[34] *Leyes*, 742 b.

para recibir el equivalente en moneda local, so pena de confiscación y multa en caso de ocultación.[35] Practicable o no, estamos ante el primer esquema de lo que hoy llamamos control de cambios, tan severo —o más aún— como en los países socialistas.

Con todas estas prevenciones y con la repartición igual, en la forma que hemos visto, de la propiedad rural, esperaríamos que el resultado final fuese una completa comunidad de fortuna, un ingreso *per capita*, como diríamos hoy, exactamente igual para los 5040 beneficiarios de las parcelas territoriales. En realidad, sin embargo, no es así, ya que en seguida, y no sin deplorar que no pueda realizarse cosa tan bella (καλόν) como la perfecta igualdad económica, se procede a distribuir la población en cuatro clases censitarias, de acuerdo, es decir, con el capital de cada uno de sus respectivos miembros. De este modo, los de la cuarta clase no tendrán sino su tierra, en tanto que los de la tercera, la segunda y la primera, tendrán por este orden, con su mismo lote, una riqueza doble, triple y cuádruple del valor económico de la parcela familiar. Ahora bien, ¿de dónde sale esta proliferación de la riqueza mueble, cuando la propiedad inmueble es igual para todos? Platón no lo explica claramente, sino que se limita a decir que puede ser "por hallazgo (será la famosa invención del tesoro), por algún don, o por negocios (χρηματισαμένος)", lo que quiere decir que la *crematística* —para ceñirse al original— no está tan ausente, como a primera vista pudiera parecer, de la república patriarcal. Con mercado negro, es de suponerse, ya que legalmente sólo puede operarse, en el interior de la ciudad, con moneda depreciada.

Como quiera que sea, lo importante es que la constitución de las cuatro clases censitarias es el expediente de que se sirve Platón para combinar (como tan acertadamente dice Aristóteles en su crítica de las *Leyes*) democracia y oligarquía. Muy claro se ve esto en la composición de los órganos gubernativos y en el régimen electoral. Hay, en primer lugar, el Gran Consejo (Cámara de Diputados diríamos hoy), con 360 miembros, 90 por cada clase, lo que quiere decir que las clases superiores, de número más reducido que las inferiores, tienen de hecho una representación proporcionalmente más fuerte, tanto más fuerte a medida que decrece, hasta la primera clase, el número de los electores. En seguida, y con el mismo designio oligárquico, se dispone que en el proceso electoral, que ha de durar siete

[35] Aunque el texto no es muy claro, el cambio entre la moneda helénica y la moneda local parece ser a la par: πρὸς λόγον.

días, sólo los ciudadanos de las dos primeras clases están obligados a votar hasta el fin, en tanto que los de las dos últimas pueden retirarse al tercer día, como en efecto ha de acontecer, ya que los pobres no pueden darse el lujo de desatender por una semana su trabajo para ocuparse de política. Y esto que acontece en el Consejo (βουλή) tiene lugar, análogamente, en la Asamblea (ἐκκλησία), en la que todos los ciudadanos participan, pero con la circunstancia de que solamente los de las dos primeras clases están obligados a hacerlo, so pena de multa, mientras que los de las dos últimas pueden libremente abstenerse, como lo harán de ordinario. Por último, y como para asegurar el dominio de la oligarquía, se dispone que la Asamblea se reúne sólo por convocatoria del Consejo, el cual puede, además, disolverla en cualquier momento.[36] Sin embargo, y como concesión a la democracia esta vez —concesión más aparente que real—, se prescribe que sólo la Asamblea podrá enmendar la constitución, y que para esto hace falta una votación unánime. Es el *liberum veto* más libérrimo que pueda imaginarse; y como la unanimidad será prácticamente irrealizable, la constitución resulta ser de hecho la más rígida que sea posible concebir.

El Consejo y la Asamblea representan en la ciudad platónica, como en general en las ciudades griegas, el poder legislativo, o como se decía entonces, "deliberante". En cuanto al poder ejecutivo (en el que de hecho está también comprendido el poder judicial) viene repartido en un gran número de magistrados y funcionarios administrativos, como, por ejemplo: regidores de la ciudad (ἀστυνόμοι) y del mercado (ἀγορανόμοι); sacerdotes, sacerdotisas y sacristanes (νεωκόροι); regidores rurales (ἀγρονόμοι); censores o corregidores (εὔθυνοι); autoridades educativas, a cuya cabeza está el ministro de educación, y por último, como magistratura singularmente importante, la de los guardianes de la ley (νομοφύλακες), en número de 37 y con 50 años de edad por lo menos cada uno. Muy amplias son las facultades, tanto ejecutivas como judiciales, de que están investidos, ya que a ellos, más que a nadie, incumbe el velar por la observancia de la ley.

El Consejo Nocturno

La organización política delineada en el libro VI, en la forma que acabamos de ver, tiene aún, a su vez, un suplemento

[36] *Leyes*, 758 d:

de la mayor importancia. Al final del libro XII, en efecto, y como si hubiese sido un pensamiento de última hora (ésta es por lo menos la impresión que se tiene), comparece el augusto y misterioso Consejo Nocturno (νυκτερινὸς σύλλογος), anunciado ya, por lo demás, desde el libro X. Es este Consejo el verdadero nervio del Estado, como dice Jaeger, o su cerebro, como lo expresa Taylor, quien añade que se trata en realidad de un Comité de Salud Pública, dotado, como todos los de su especie, de poderes extraordinarios y superiores a los de cualquier otro órgano. Sesiona diariamente en las últimas horas de la noche o al filo del alba. Sus miembros, casi todos ancianos (de otro modo no podrían ser grandes madrugadores), son los corregidores —algo así como la suprema corte de justicia—, los diez guardianes de la ley de edad más avanzada, el ministro y ex-ministros de educación, y diez "jóvenes" entre 30 y 40 años, nombrados *ad hoc*. Todos ellos, como dijimos antes, deben haber recibido la más alta educación posible.

El Consejo Nocturno, "ancla, síntesis, inteligencia y salvaguarda de la ciudad" (citamos con fidelidad, aunque ensamblando libremente los textos), tiene, por tanto, las facultades omnímodas que corresponden a tan altos atributos, al de la inteligencia sobre todo, que en la filosofía platónica —¿habrá siquiera que decirlo?— es siempre la soberana. En él radica, por consiguiente, la soberanía, ya que su misión, como la de todo comité de salud pública, es la de asegurar la salud efectiva de la ciudad toda entera.[37] Es así como, según dice Barker, vuelve Platón, en las últimas páginas de las *Leyes*, a su viejo ideal del gobierno de la inteligencia y de los filósofos. En teoría por lo menos, sigue diciendo Barker,[38] la introducción final del Consejo Nocturno cancela el Estado de derecho constituido en los libros precedentes. En la teoría no más, afortunadamente, ya que en la práctica, mirando a su composición, el Consejo Nocturno no es sino una selección de las magistraturas regulares (bajo el control de la Asamblea y del Consejo), con excepción de esos diez "jóvenes" de elección voluntaria, pero que poco o nada significan frente a la mayoría de los ancianos.

Tal vez sea mucho decir esto de que Platón cancela en las últimas páginas de las *Leyes* lo escrito en las precedentes; pero sí hay algo, entre las atribuciones del Consejo Nocturno (y esto está dicho desde el libro X), que con toda razón puede suble-

[37] *Leyes*, 965 a: σῴζειν ὄντως τὴν πόλιν ὅλην.
[38] *The political thought of Plato and Aristotle*, p. 212.

varios, y son los terribles poderes inquisitoriales de que está aquél investido. De Inquisición, se trata, ni más ni menos, y con los mismos precisos rasgos que, andando los tiempos, ostentará la Inquisición de la Contrarreforma: se diría que copiaron esta página de las *Leyes* los creadores de aquella institución de negra memoria. En la legislación platónica, en efecto, severísima en materia de delitos de impiedad, los ateos pasan cinco años por lo menos (μηδὲν ἔλαττον) en una prisión correccional, y en incomunicación absoluta además, pudiendo visitarles tan sólo los miembros del Consejo Nocturno, quienes irán a verles "para amonestarlos y conversar con ellos sobre la salvación de su alma". Pasado ese tiempo, serán readmitidos en la ciudad cuantos "entren en razón"; pero en cuanto a los demás, a los obstinados o relapsos (como decía la Inquisición española) la segunda —y última— pena será la de muerte.[39]

Con todo el amor que podamos tener por Platón, no es honesto pasar en silencio (aunque algunos lo hacen) textos como los anteriores. Realmente es un misterio de la naturaleza humana cómo pudo jamás haberse conciliado una exaltada religiosidad (lo mismo en Platón que en los inquisidores europeos) con prácticas tan crueles y tan afrentosas a la dignidad humana, y sobre esto ha escrito Aldous Huxley, a propósito del Padre José *(Grey Eminence)*, páginas de maravillosa profundidad. La única explicación posible (explicación y no justificación) es la de que el ateísmo, para esta mentalidad, era un peligro tal para la religión de la ciudad, que a sus representantes, si se obstinaren en su actitud, habría que eliminarlos como fuera. Por último, y para ponerlo todo en su punto, tengamos muy presente que, en su legislación penal sobre los delitos contra la religión, Platón no hace sino reproducir la legislación ateniense, con arreglo a la cual el delito de impiedad (ἀσέβεια) se sancionaba de ordinario con la pena de muerte. Y su única innovación (humana después de todo) es la de procurar, por el camino de la persuasión, la conversión del reo, pronunciando la última pena únicamente en los casos de impenitencia irreductible. Y que no se diga tampoco, como lo dice Karl Popper (quien no puede perder la ocasión de cargar en esto la mano), que Platón viene a justificar, como en un ataque de fanatismo senil, la muerte de su maestro Sócrates, su condena por el tribunal ateniense. La acusación es simplemente ridícula, porque Sócrates no llegó a decir

[39] *Leyes*, 909 a: θανάτῳ ζημιούσθω.

en ningún momento que no creyera en los dioses de la ciudad, antes por el contrario afirmó con toda energía que, creyendo como creía en los demonios, hijos de los dioses, por fuerza había de confesar la existencia de sus padres.

A despecho de sus funciones inquisitoriales, todo lo lamentables que puedan ser, el Consejo Nocturno no es, afortunadamente, una especie de *Ronde de Nuit* a caza de los ateos. Tiene otras muchas cosas de que ocuparse, y sobre todo de procurar que reinen en la ciudad las cuatro virtudes cardinales, armonizándolas en la unidad de la conducta pública y privada.[40] Órgano de síntesis y de contemplación, tiene por esto que reunirse al alborear el día, en la hora de la mayor vigilia mental y del mayor sosiego. Olivier Reverdin prefiere, por esto mismo, llamarlo el Consejo del Alba.[41]

Lo mismo que acabamos de observar, a propósito de la legislación penal en materia religiosa, podemos hacerlo extensivo, en lo general, al Estado de las *Leyes*. En su estructura fundamental, es el Estado ateniense, aunque con ciertas características del Estado espartano. Los cuatro órganos fundamentales de la constitución platónica: Asamblea, Consejo, Guardianes de la ley y Consejo Nocturno, corresponden puntualmente, como señala Barker, a los otros cuatro órganos representativos de la vida política ateniense, y que eran la Asamblea (ἐκκλησία), el Consejo o Senado (βουλή), el Arcontado y el Areópago. Y las cuatro clases censitarias son también las que en el mismo número, y con el mismo criterio económico, había establecido Solón. Es verdad que toda esta estructura económico-política experimentó después cambios profundos en el sentido de una mayor igualdad y democratización, con las reformas primero de Clístenes y luego de Efialtes, el cual, entre otras cosas, despojó al Areópago de todo poder efectivo. Lo más que puede decirse, por tanto, es que Platón preconiza una política del pasado, reaccionaria en suma; pero lo extraño sería que hubiese podido tener otra el descendiente de Solón y de los reyes de Atenas, el mayor aristócrata (por haberlo sido en todos los órdenes) que puede presentar la historia. Harta concesión fue, de su parte, el haber temperado la rígida autocracia de la *República* con el régimen mixto, oligárquico-democrático, de las *Leyes*.

Este régimen, además, considerado desde la perspectiva histórica en que actualmente estamos, ha sido, en lo fundamental,

[40] *Leyes*, 964 a: ὅπῃ τέτταρα ὄντα ἕν ἐστι.
[41] O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, París, 1945, p. 35.

el régimen político de la civilización occidental, y no asoma otro distinto sino en octubre de 1917. Roma lo llevó a toda su perfección posible con la institución de las tres magistraturas fundamentales: tribunado, consulado y senado, y en la edad moderna hizo Inglaterra otro tanto con la repartición del poder entre la nobleza y el parlamento. La idea fue siempre la de que, juntamente con el control popular, haya una clase superior, o sea de gentes especialmente preparadas para el gobierno; ahora bien, esta preparación, antes de la aparición del Estado socialista, no puede obviamente darse sino en las familias acomodadas. De ahí la estimación de la riqueza y el papel de la burguesía, clase que, a partir de la Revolución francesa, sustituye a la nobleza, y que fue, durante todo el siglo XIX, la verdadera clase dirigente del Estado liberal. Los derechos del hombre, en los términos de nuestra Constitución del 57, son el fin del Estado, pero a condición, naturalmente, de que el derecho a la propiedad se incluya eminentemente entre los derechos del hombre, inmediatamente después del derecho a la vida y del derecho a la libertad. Nunca pensaron de otro modo, desde que el doctor Mora lo dijo así, nuestros grandes reformadores. Nunca estuvo Platón, por tanto, más lejos de la utopía como cuando formuló la constitución mixta de las *Leyes*, monumento de la ciencia política vigente a lo largo de veinticuatro siglos. ¿Habría sido posible, una vez más, prescindir de esta su "segunda navegación", tan a flor de mar y tierra, para quedarnos únicamente con la visión extática de los guardianes de la *República*?

La teodicea platónica

En lo que sí, seguramente, es el segundo Estado platónico en todo semejante al primero, es en su dimensión o prolongación divina y escatológica. En la *República*, en efecto, se decía que la constitución de la ciudad debía tener como su fundamento insustituible la fe en la existencia de los dioses, en su providencia y en su justicia incorruptible.[42] Fundamento de la ciudad, lo recalcamos, ya que a los filósofos (que ocupan lugar tan prominente en el primer Estado) debe bastarles con la consideración de que la justicia es un valor absoluto: el mayor bien del

[42] *Rep.* 365 d-e y 612 e.

alma, y que por esto deben practicarla, prescindiendo de que haya o no, en este mundo o en el otro, recompensas y castigos, respectivamente, para la justicia y la injusticia. Al final del diálogo, sin embargo, Sócrates cancela esta duda o *epoxé*, meramente metódica, para reafirmar la existencia de una justicia divina que se ejerce inexorablemente después de la muerte.

Lo que en la *República* son simples proposiciones, es en las *Leyes* —por lo menos pretende ser— objeto de rigurosas demostraciones. Todo el libro X de las *Leyes* está consagrado íntegramente, como dice Jaeger, al problema de Dios. Suele decirse que en este libro está la teología platónica, aunque sería mejor tal vez hablar en este caso no de teología, sino de teodicea. La teología, en efecto, el discurso sobre Dios o lo divino, anda más o menos por otros diálogos platónicos. ¿Cómo olvidar, por ejemplo, la Idea del Bien de la *República* y el Demiurgo del *Timeo*, expresiones supremas de Dios en Platón? La teodicea, en cambio, en la acepción que Leibniz dio a este término, la justificación racional de la existencia de Dios y de sus atributos, no aparece sino en el diálogo póstumo, cuando el Extranjero de Atenas, advirtiendo en el ateísmo la verdadera "fuente de toda insensatez", de todo extravío de la conducta, cree necesario demostrar estas tres proposiciones: que los dioses existen; que tienen cuidado de las cosas humanas, y que, por último, no se dejan corromper por ofrendas o sacrificios de los mortales.[43]

Las pruebas que siguen podrán no ser de gran valor, pero lo esencial no es esto, sino el cambio profundo que, por el solo planteamiento de su teodicea, opera Platón en la religión de su tiempo, en la religiosidad mejor dicho. Del ritualismo formal y puramente exterior de la ciudad antigua, pasamos a una interiorización en la conciencia, a una actitud personal, que es al propio tiempo intelectual y moral. Lo esencial en adelante, como dice Reverdin,[44] es tener sobre los dioses ideas justas, es decir representárnoslos como seres perfectos, providentes e inflexibles en su justicia, y después de esto, obrar en consecuencia. El primer culto que les tributemos ha de ser, por tanto, el de la vida recta, y de este espíritu estarán animadas las prácticas cultuales.

Pero aun en el terreno puramente especulativo, hay notables aciertos, de incalculable rendimiento filosófico, en las "prue-

[43] *Leyes*, 885 b.
[44] Olivier Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 20.

bas" de la teodicea platónica, por ingenuas que puedan parecernos. Es irreprochable, desde luego, el planteamiento de la cuestión, al decirse que la fuente del ateísmo, de la "opinión insensata" (πηγὴ ἀνοήτου δόξης), es el postular la anterioridad y el primado de la Naturaleza (los cuatro elementos tradicionales) sobre el Alma. Una vez sentada esta premisa, el alma no podrá ser, en el mejor de los casos, sino un epifenómeno de la materia. Hay que poner de revés, sencillamente, tan grosero ὕστερον πρότερον, por cuanto que el movimiento recibido, como lo es el de la materia, supone forzosamente la acción de un principio automotriz —o como diríamos hoy, con espontaneidad creadora—, y esto precisamente, el automovimiento, es la definición del alma.[45] Hasta aquí todo va saliendo a pedir de boca; sólo que, en seguida, y por la ignorancia en que está de las leyes de la gravitación universal, Platón no puede menos de pensar que los cuerpos celestes son automotores, y que, por consiguiente, tienen alma, con lo que estamos ya, prácticamente, en la religión astral de la *Epinomis*. Pero Platón, evidentemente, no tiene por qué ser también Newton, y lo grande de él, lo maravilloso, es el haber postulado la primacía incondicional del Espíritu. Para él también, "el Espíritu se cernía sobre las aguas", y en el principio de todo estaba la Razón creadora: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

De no menor profundidad y belleza son los pensamientos sobre la Providencia. Dios,[46] en efecto, es un ser necesariamente perfecto, y siendo así, nada puede escaparle ni de lo sensible ni de lo inteligible, ni de lo grande ni de lo pequeño. Su perfección, igualmente, excluye la negligencia o el desinterés por lo que pasa en el mundo; o dicho en términos positivos, a la omnisciencia divina va necesariamente aparejado el gobierno divino del universo. Y aun suponiendo que Dios y los dioses pudieran desinteresarse de las otras criaturas, de ninguna manera es esto posible en lo tocante al hombre, en el cual hay un cierto "parentesco divino" que le lleva a honrar aquello que siente como de su raza y a creer en su existencia.[47] Es el gran tema del parentesco entre el hombre y lo divino, que aparece prácticamente en todos los diálogos platónicos, y en tantos lugares que

[45] *Leyes*, 896 a: τὸ ἑαυτὸ κίνειν... πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν.

[46] En singular esta vez (θεός), de 901 a a 901 c y de 902 e a 904 c, bien que en otros pasajes, y aun sobre el mismo tópico, se hable, como es lo más común, de *los* dioses.

[47] *Leyes*, 899 d: συγγένεια τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ σύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι.

sólo la paciencia del padre Des Places ha sido capaz de extractar y catalogar.[48]

Los dioses, por último, son incorruptibles. Es en vano pensar que podamos aplacarles, como dice Homero, con "hecatombes magníficas", para escapar, por esta especie de soborno, a su justicia inexorable. De este modo se liga la providencia con la justicia, como en el siguiente pasaje:

"Tal es ¡oh joven que te crees abandonado de los dioses! la sentencia de las divinidades del Olimpo: que todo aquel que se ha hecho peor vaya a unirse a las almas peores, y el mejor que vaya hacia las mejores, y que tanto en la vida como en la muerte, sea la que fuere, haga y padezca lo que es natural que se hagan mutuamente los semejantes entre sí. A este decreto no podrás jactarte jamás de haber escapado, ni tú ni otro alguno víctima de la desventura, porque los dioses lo han puesto por encima de todo decreto, y su reverencia, por tanto, debe ser absoluta. Porque, en lo que a ti toca, no ha de desentenderse de ti jamás, ni aunque fueras tan pequeño como para poder sumergirte en las profundidades de la tierra, o que fueras tan alto como para poder volar hasta el cielo. No te quedará sino pagar a los dioses la pena que les debes, o durante tu permanencia aquí, o cuando vayas al Hades, o que seas trasportado a un lugar todavía más horrible." [49]

Es la misma escatología que hemos visto en la *República*, y que Platón reitera aún tanto en el pasaje transcrito como en las últimas páginas que alcanzó a escribir de las *Leyes*. Bien lo pintó Rafael en la Escuela de Atenas, en la serena figura del anciano que con la mano apunta al cielo. Para él y para su ciudad, "Dios es la medida de todas las cosas",[50] según el texto venerable en que Platón opone expresamente su teocentrismo al antropocentrismo de Protágoras. La *paideia* se define, dice Jaeger, como el camino hacia Dios.[51]

[48] Cf. Edouard des Places, S. I., *Syngeneia, La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, París, 1964.

[49] *Leyes*, 904 e-905 b. Traducimos el texto donde se habla del último lugar como ἀγριώτερον, por parecernos más verosímil, aunque en otros códices está ἀπώτερον: "más apartado" o "más lejano". De acuerdo con todo el contexto, parece tratarse de un lugar de mayor horror. Por la primera versión están Pabón y Fernández-Galiano; por la segunda Des Places.

[50] *Leyes*, 716 c: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον...

[51] *Paideia*, p. 1077.

Dios en Platón

Ha sido por esto mismo, en razón de estar Dios en el centro de la filosofía platónica y en todas sus direcciones, en lo especulativo y en lo práctico, en el alma y en la ciudad, por lo que hubimos de llegar a la conclusión, después de pensarlo mucho, de que no era posible hacer del problema de Dios un tema más, un tema especial y connumerable con los seis grandes temas de la filosofía platónica. Es un tema, sin duda, en cuanto asunto de discusión, pero que en todos los demás está y a todos los penetra por entero. Por esto hubimos de tratarlo fragmentariamente, y puesto que antes lo ofrecimos, nos toca ahora simplemente, para terminar, decir cómo vemos, por nuestra parte, la teología platónica.

Dios *o* los dioses, o Dios *y* los dioses, es la gran cuestión —tan clara por su solo enunciado— que está en el corazón del platonismo, y sobre la que han corrido mares de tinta. Hoy la resolvemos todos (a condición, naturalmente, de profesar una posición teísta), por la disyuntiva y no por la copulativa. O abundan los dioses, con la jerarquía entre ellos que se quiera, pero siempre dentro de una comunidad de naturaleza, como en las religiones politeístas africanas u orientales;[52] o, por el contrario, tenemos el monoteísmo absoluto del judaísmo, del islamismo y del cristianismo. Todos cuantos vivimos en el ámbito cultural de alguna de estas tres religiones, votamos siempre a blanco o negro: por la afirmación del Dios único o por su negación. Lo único que no hay hoy son paganos. En la ciudad antigua, por el contrario, las cosas están muy lejos de ser tan sencillas. La disyuntiva no se impone con esta fuerza en los grandes representantes del pensamiento clásico (porque la masa, por supuesto, fue siempre politeísta), sino que bien pudiera darse la copulativa: Dios y los dioses, con una terminología de la que no podrá jamás decirse, a rajatabla, si es unívoca o análoga. Monoteísmo y politeísmo, términos de suyo absolutamente excluyentes, podrían haber coexistido, vitalmente, en aquellos pensadores. A nuestro humilde entender, es éste el gran problema, por siempre irresoluto, de la teología platónica.

"Todo está lleno de dioses", parece haber dicho el primer filósofo de que tengamos noticia, Tales de Mileto; y ninguno de los que le siguieron, salvo naturalmente los filósofos ateos, parece haber disentido de él en este punto. Recordemos no más, como prueba al canto, la famosa oración de Sócrates a Pan y a las divinidades campestres —y locales— de la cuenca del Ilisos. Y en cuanto a Platón, ahí están sus diálogos, hasta el último, para persuadirnos de que el politeísmo es el primer dato y el más evidente.

[52] No entendemos aludir al budismo, que es sobre todo un método de purificación moral, y que podría incluso encarnar una posición ateísta. Es un problema del que no tenemos por qué ocuparnos aquí.

Se ha dicho, por los *advocati Dei*, que Platón simula una creencia que en el fondo no comparte, porque no se atreve, en ninguno de sus dos proyectos políticos, a llevar las cosas hasta el extremo de alterar la religión de la ciudad: habría sido una verdadera catástrofe. Pero en contra de esta piadosa hipótesis está el sentimiento de reverencia con que habla de "Zeus, Hera y los demás", o sean todos los olímpicos, y en seguida de los dioses astrales, cuyo culto defiende y organiza con la mayor meticulosidad en el Estado de las *Leyes*. Para simulación, es mucho francamente. Según una observación de Reverdin, que nos parece muy acertada, el ardor que pone Platón en su invectiva contra los poetas, a quienes acusa de calumniar a los dioses, al trasladar a ellos todos los vicios de los hombres, es buena prueba de que él, por su parte, cree en la existencia de esos númenes cuya esencia venerable se esfuerza en vindicar contra sus detractores. Que se les rinda culto, por tanto, pero como a perfectos paradigmas de toda virtud.

Por encima, sin embargo, muy por encima del panteón olímpico, del panteón astral, del panteón demoníaco, está ese Ente misterioso del que en ningún lugar dice Platón que sea el Dios único —y a quien, lo más frecuentemente, ni siquiera lo nombra Dios—, pero del que predica sustancialmente los mismos caracteres que son propios del Dios único de la Revelación judeocristiana. A través de diversos nombres, siempre metafóricos, lo hemos entrevisto en los diálogos platónicos, siendo los principales los de Belleza en sí, Idea del Bien, Demiurgo, Viviente Inteligible y Plenitud del Ser (τὸ παντελῶς ὄν).

De todos estos nombres divinos, los que han encontrado hasta hoy mejor fortuna en la exegética platónica han sido, a lo que nos parece, los de Demiurgo y de Idea del Bien. Desgraciadamente, no ha sido posible establecer hasta hoy la perfecta adecuación, que tantos desearíamos, entre ellos y el Dios personal y creador que como tal se nos muestra, inconfundiblemente, desde la primera línea del *Génesis*.

Al Demiurgo, en primer lugar, parece faltarle la nota de creador. Persona lo es, sin duda, este Artífice supremo, a quien se llama "padre y hacedor del universo". No por esto, sin embargo, es Creador, si por creación entendemos la que lo es en su sentido más propio, la creación *ex nihilo*. Así lo creen la mayoría de los intérpretes, entre les cuales citaremos, por su autoridad, a Albert Rivaud: "El Demiurgo y sus agentes educen nuevas formas, pero estas formas son obtenidas por la armoniosa combinación de elementos preexistentes. Ni en el orden del ser, ni en el orden del devenir, el Demiurgo y los dioses subalternos producen nada de manera absoluta. Su actividad se ejerce sobre realidades que están ya dadas, y consiste únicamente en combinarlas según ciertas leyes de orden y belleza, y en imitar un modelo anterior —a lo que parece— tanto a los dioses mismos como al mundo sensible."[53] Porque ésta es, en efecto, la otra gran dificultad: no sólo la preexistencia precreativa o acreativa de la materia cósmica, sino esa dualidad, aparentemente insuperable, del Demiurgo y el Modelo o Viviente Inteligible, hacia el cual, como sede que es de las Ideas, se vuelve el Demiurgo para poder llevar a cabo su obra. Puede sostenerse, aunque con cierto esfuerzo, la interpretación contraria, con arreglo a la cual Demiurgo y Modelo serían dos nombres, bajo razón diversa, del mismo ente; pero el hecho es que en parte alguna dice Platón que las Ideas estén *en* el Demiurgo. En la teología agustiniana y tomista, por el contrario, las Ideas están, clara e inequívocamente, radicadas en Dios; y la simplicidad de la esencia divina no sufre la menor escisión al considerarla ya como Causa eficiente, ya como Causa ejemplar.

Con la Idea del Bien pasa lo contrario que con el Demiurgo, o sea que es creadora, pero no personal. No puede, en efecto (así lo consignamos en el capítulo relativo), escatimarse el poder creador, un poder universal y absoluto, al Ente que comunica a todos los demás entes "no solamente su inteligibilidad, sino, por añadidura, su existencia y su esencia".[54]

[53] A. Rivaud, Introducción al *Timeo*, ed. Budé, París, 1949, p. 36. En el capítulo x de este libro adherimos más bien a la interpretación creacionista de Taylor; pero ahora —y sin tener por ello que borrar aquellas líneas— confesamos humildemente que nos hace más fuerza la otra, la que, a falta de otro término, podríamos llamar ordenancista. Desde San Agustín, que nos dio de ello tan edificante ejemplo, no tiene uno por qué avergonzarse de que la *retractatio* pueda ser, a la vez, re-tratamiento y retractación.

[54] *Rep.* 509 b: τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν...

Es verdad que el texto no habla de la causalidad del Bien sino para el mundo inteligible; pero a Platón no le hace falta agregar que lo es también para el mundo sensible, porque es cosa que va de suyo. Líneas antes, en efecto, se nos ha dicho que el Sol es prole o hijo del Bien, engendrado por éste a su imagen y semejanza,[55] y como el Sol es, a su vez, el agente fecundador universal en el mundo sensible, resulta que es del Bien, en conclusión, de quien viene todo en absoluto, lo visible y lo inteligible. Y ni siquiera necesitaba Platón haber hablado de la mediación solar, por ser algo evidente, dentro de su filosofía, que todo cuanto vemos o imaginamos, y que de algún modo tiene una *entidad,* es y existe por la Idea, y sólo por este paradigma puede explicarse su existencia y su esencia. El Bien, por tanto, Idea de las Ideas, tiene por fuerza que ser también el autor de todo aquello de que lo es la Idea.

El mismo texto dice también —lo sabemos ya— que el Bien no es una *esencia* (o sea algo concreto y limitado en su constitución óntica), lo cual no significa que no sea un *ser;* antes por el contrario es el Ser absoluto, aquel del cual no puede predicarse ninguna esencia en particular, justamente por ser causa y principio de todas ellas.[56] Y así, Platón llama al Bien ya el más esplendoroso de los seres (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), ya el más dichoso (εὐδαιμονέστατον), ya, en fin, el más excelente (τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι).[57] No es posible entender todos estos lugares de otro modo que como denotativos no sólo de un existente, sino del supremo Existente.

Cuando todo ello se tiene presente, no sorprende mayormente el que, desde los Apologistas griegos hasta nuestros días, la gran mayoría de los intérpretes hayan visto en la Idea del Bien uno más entre los muchos Nombres de Dios. Para no citar sino unos cuantos, tanto Zeller como Nettleship ven en el Bien la causa final, creadora y conservadora del mundo. Es el *Ens realissimum* —dice por su parte Taylor—, y en el cual, por lo mismo, no puede darse ninguna *essentia* que de cualquier modo coarte o sea distinta de su *esse.* No cabe ningún *So-Sein* en la plenitud del *Sein.* Y el más próximo a nosotros, Hans Kelsen, bien tocado de Kant, pero no hasta el punto de hacer de las Ideas platónicas, como

[55] *Rep.* 508 c.

[56] Como dirá después la teología católica, la esencia de Dios —si a todo trance queremos hablar de una esencia divina— no puede ser otra que su ser mismo en acto existencial.

[57] *Rep.* 518 c, 526 e, 532 c.

Natorp, ideas o categorías de la Razón, reconoce lealmente que el Bien de la *República* es propiamente la Divinidad, y agrega aún: "El Bien *es*, y es el Altísimo".[58]

A la Idea del Bien le falta, sin embargo, la personalidad. o mejor dicho, no se predica de ella explícitamente; y ante esta piedra de escándalo retroceden, amedrentados, buen número de intérpretes. Pero pensemos un poco. En primer lugar, Platón no tenía consigo, en su idioma, un término (ni el concepto, por lo mismo) equivalente al término latino de *persona*, el cual. a su vez, no vino a significar lo que hoy significa sino con el filósofo Severino Boecio. En un principio no expresaba otra cosa que la máscara del actor teatral, cuya voz amplificaba *(personare)*, y sólo mucho después, por obra de la jurisprudencia romana, pasó a significar el sujeto capaz de derechos y obligaciones. De esta evolución semántica no hubo en Grecia el menor paralelo; y harto trabajo dio a los Padres griegos, en pleno apogeo del cristianismo, traducir por *hipóstasis* el vocablo, incomparablemente más expresivo, de *persona*. Y a decir verdad, no se ve que hubiéramos ganado mucho si Platón hubiera tenido la ocurrencia de llamar hipóstasis a su Idea del Bien. ¿Habría en él connotado esa voz lo que connota en la teología trinitaria de Orígenes o San Atanasio? Como predicado abstracto, en suma, estaba por completo fuera del contexto lingüístico-conceptual en que vivía Platón, la posibilidad de predicar la personalidad de la Idea del Bien.

Lo que sí, en cambio, podría haber hecho, era haberla *personificado*, como lo hizo con el Demiurgo. ¿Por qué en un caso sí y en el otro no? Sería largo, y hasta ocioso, bracear, aquí también, en el mar de las conjeturas. Limitándonos a la que nos parece ser la más probable, parece que puede perfectamente admitirse la posibilidad de que Platón, muy conscientemente, haya querido eliminar toda personificación de la Divinidad suprema, precisamente para destacar su singularidad absolutamente eminente e inconfundible con los demás dioses, todos ellos personalísimos, pero con una personalidad más humana que divina, y a veces demasiado humana. Porque si de "persona" no había, en aquella época y en aquel medio, sino la representación antrópica, o a lo más antropomórfica, ¿no había el peligro, al personificar a la Divinidad, de que se la tomara por una nueva versión del padre Zeus, o cosa por el estilo, aunque más intelectualizada o refinada?[59] Pero Platón, por devoto que haya podido ser del panteón olímpico, emplaza claramente frente a él y sobre él, en "maravillosa trascendencia" (δαιμονία ὑπερβολή), la existencia de otro Ser en absoluto incomparable, y por esto prefiere no darle ninguno de los atributos que son propios de los dioses inferiores, sino nombrarlo con metáforas, y afirmar enérgicamente, eso sí, que está muy "más allá" de todos los seres que conocemos: "más allá de la esencia en majestad y en poder".[60]

[58] "Das Gute *ist* und ist der Allerhöchste." *Die platonische Gerechtigkeit, Kantstudien*, XXXVIII, p. 113.

Por todo lo cual, y ya que el filósofo, más que curarse de nombres, debe ir directamente "a las cosas mismas", habrá que decir entonces que si no es Dios, tendrá que ser un Superdiós el Bien de la *República*. Quien lo dice así es Alfred Fouillée: "Pero si el Bien no es Dios, es más que Dios; porque, según Platón, no hay nada por encima del Bien. . . Búsquese, pues, un nombre aún más augusto que el de Dios para imponerlo al Bien."[61]

De la misma opinión es Simone Weil, como puede verse del siguiente pasaje:

"Aunque Platón se expresa en términos estrictamente impersonales, este Bien que es el autor de la inteligibilidad y del ser de la verdad, no es otra cosa que Dios. . . Platón, al dar a Dios el nombre de Bien, expresa con la mayor energía posible que Dios es para el hombre aquello hacia lo cual se dirige el amor."[62] Y por esto mismo, como dice en otro lugar la ilustre escritora, Platón ha concebido a Dios bajo la razón del Bien, que es el objeto del amor, ya que "el amor de Dios es la raíz y el fundamento de la filosofía de Platón".

Parece que no hay más que decir, al menos por mi parte.

[59] "Tout personnalisme lui apparaissait teinté d'anthropomorphisme." Des Places, *Syngeneia*, p. 98.

[60] *Rep.* 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει.

[61] *La filosofía de Platón*, I, 255.

[62] *La source grecque*, Gallimard, 1953, pp. 95-96.

ÍNDICE